1

1192

بسم الله الرحمن الرحيم
الله لا اله الا هو الحي القيوم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي توحد بالعظمة والكبرياء • وتفرد بالوحدة والعزة والبقاء • عجزت عن ادراك ذاته عقول العقلاء • وتحيرت في بيداء الوهية اراء الاذكياء • والصلوة على سيدنا محمد خير الرسل وختم الانبياء • رفع بناء جلالته الى السماء • وعلى آله الاتقياء الكرام • واصحابه الاصفياء العظام • وبعد فيقول العبد الفقير الى ربه الغني • رمضان بن محمد الحنفي • غفر الله له ولوالديه واحسن اليهما واليه لما رأيت المختصر المشهور الذي من شرح العقائد كاللآلي والدرر • سائرة في الافاق مسير الشمس والقمر دائرة بين ارباب البصائر والنظر ونصير الالفاظ والمباني انيق المعاني وي والمعاني للشيخ الاعظم العلامة استاد علماء العالم برهان الشريعة والحق والدين افضل المتاخرين سلطان المتبحرين مولانا سعد الملة والدين اعلى الله درجته في العليين اردت ان اشرح له شرحا مزيلا عن وجيز تراكيبه صعابه كاشفا عن وجه معانيه نقابه عن بقية الشروح في الايضاح اغناء الصباح عن المصباح ناكبا عن الايجاز المخل والاطناب الممل متمسكا بقول الرسول عليه السلام خير الكلام ما قل ودل بتوفيق الله وعنايته واسأله ان يجعله للخواص والعوام وسيلة الى المقصود التام انه ولي اعانني على التوفيق واتمامه بالخير على التحقيق وهو باجابة الادعية حقيق والمأمول من المستفيدين من هذا الكتاب ان لا ينسوني في دعائهم المستجاب انه الميسر للصواب والفاتح لمغلقات الابواب والله اعلم بالصواب قال الشارح نور الله مرقده وفي غرف الجنان ارقده بسم الله الرحمن الرحيم متيمنا بالله او متبركا او متيمنا اقتداء بكتاب الله العزيز وعملا بموجب الحديث كقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر اي اجذع والبال الحال والشان يقال امر ذو بال اي شريف ومهتم به قيل كم من امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله ولم يبق ابتر كما انه كم من مبدأ به بقي ابتر

2

كما انه كم من مبدأ به بقي ابتر والآخران محسوسان لا يمكن انكارهما مع ان حديث التسمية ينافي الاول بعبارته ومنطوقه والثاني بمفهومه المخالف والثالث فالجواب عنه يشبه الجواب عما يورد على قوله عليه السلام حين شكا اليه بعض الصحابة الفاقة فقال عليه السلام دم على الطهارة يوسع رزقك فقال كم من مستديم للطهارة لا يترتب كفايته فضلا عن ان يوسع عليه وتوجيهه عن الشق الاول ان البتارة اعم من بتارة الصورة والصحة والصحة كالصلوة عند الشافعي لا يصح بدون التسمية لانها جزء من فرض الفاتحة ومن بتارة الثمرة او بتارة البركة ولا يلزم انتفاء الكل عند عدم البدء به وعن الشق الآخر وحديث الطهارة ان تخلف الاثر لمانع لا ينافي الاقتضاء كما عرف اما عند القائلين بتخصيص العلة فظ واما عند غيرهم فيجعل عدم المانع جزء العلة ومن الموانع هنا غلبة خباثة نفس قائلها وعند غلبة احد الضدين لا يبقى للآخر تاثير ومن الموانع ايضا غفلة القائل فان الله لا يقبل الدعاء عن قلب لاه الله اختلف الناس في معنى اسم الله فقيل انه غير مشتق وهو مذهب اهل الحقائق فيكون اسما علما غير مشتق مختصا بالله تعالى ومما يدل عليه ان غيره من الاسماء نقل عن العرب اشتقاقها الا هذا الاسم لا قبل الرسول ولا بعده عم ولا استعملوا لفظة الله في صفة الله فضلا عن وصفه صفة للغير وقيل انه مشتق من الوله وهو الفزع اي يفزع اليه في جميع الحوائج اعلم ان هذا الاسم جامع للصفات الالوهية والربوبية وهو اعظم التسعة والتسعين اسما لدلالته على الذات الجامعة لصفات الآء الله ولم يتسم به غيره ايضا الرحمن الرحيم صفتان مشتقان من الرحمة والرحمان من ابنية المبالغة وفي الرحيم مبالغة ايضا الا ان فعلان ابلغ من الفعيل لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما في قطع وقطّع و

تخصيص التسمية بهذه الاسماء اى الله والرحمن والرحيم ليعلم العارف ان المستحق
لان يستعان به في جميع الامور وهو المعبود الحقيقي الذى هو مولى النعم كلها
عاجلها واجلها جليلها وحقيرها فيتوجه بشراشره الى جناب القدس ويتمسك بحبل
التوفيق ويشتغل سره بذكره والاستمداد به عن غيره وهما على الصفة والعامل
في الصفة هو العامل في الموصوف وقال الاخفش العامل فيهما معنوى وهو كونها تبعا
ويجوز نصبهما على اضمار اعني ورفعهما على تقدير هو الحمد لله اردف التسمية
بالتحميد في مفتتح الكلام اقتضاء لما ورد في الاخبار ومتابعة لكلام الملك الجبار واداء
لبعض حقوق كما استغرقته من ضروب الاحسان التي من جملتها التوفيق لمثل هذا
التصنيف العظيم الشان وقد دل بلامي التعريف والاختصاص على اختصاص الجنس
المستلزم لاختصاص المحامد كلها تحقيقا على قاعدة اهل التحقيق لا ادعاء كما هو مذهب
اهل الاعتزال لان افعال العباد مخلوق العباد عندهم فيرجع المحامد الى العباد لكن لما
كان الاقتدار والتمكين من الله تعالى كان المحامد كلها مختصة لله تعالى ادعاء ومعنى الحمد لله كل
الحمد له لا يشاركه فيه على الحقيقة سواه لانه المنعم بالذات والمالك على الاطلاق فان
قيل قولنا الحمد لله اخبار عن ثبوت جميع المحامد لله تعالى ولا يلزم منه صدور الحمد منا
حتى يلزم ان نكون حامدين قلنا بان الاخبار من الثبوت حمد اذ هو وصف بالجميل
على جهة التعظيم والتبجيل فعلى هذا التقدير كنا من الحامدين وانما ترك العاطف لئلا يشعر
بالتبعية فيخل بالتسوية لان المقصود في حق الحمد ايضا اى كما ورد في حق التسمية
كقوله عم كل امر ذى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم ورفعه بالابتداء وخبره
لله واللام متعلقة بمحذوف اى واجب او ثابت واصل النصب على انه مصدر

الشره بمعنى النفس يقال التقى عليه بشره اى نفسه حرصا ومحبة
وا ق

على مذهب الجمهور م
على مذهب المتقدم

مصدر فعل محذوف اى احمد الحمد وانما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد وثبوته له دون
تجدده وحدوثه وهو من المصادر التي ينصب بافعال مضمرة لا يكاد يستعمل معها الفعل
كشكرا وكفرا اى اشكر شكرا ومنها سبحانك اى اسبح سبحانك ومعاذ الله انى اعوذ معاذ الله
ويجوز بكسر الدال باتباع الدال اللام وبضم اللام تنزيلا لهما من حيث انهما يستعملان معا
منزلة كلمة واحدة ويجوز نصب الجلال على اضمار اعني المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته ضمن
الخطبة معظم اصطلاحات الفن من ذكر الذات والصفات والوحدة والجلال والتقديس
والكمال رعاية لبراعة الاستهلال البراعة الفصاحة يقال برع اذا فاق على امثاله استهل
الشيء اوله يعني اذا كان اول الخطبة على وجه يشعر بالتعظيم الى المقاصد كانت تلك
الخطبة فائقة على الخطبة الغير المشتملة على ذلك فعلى هذا لا يكون باسم الله براعة الاستهلال
ومعنى كون الله تعالى متوحدا بجلال ذاته وكمال صفاته ان لا يوجدان في غيره تعالى لان صفاته
تعالى قهرية ولطفية سلبية وثبوتية قديمة وصفات غيره من المخلوقات حادثة فيكون الله تعالى
متوحدا بجلال ذاته وكمال صفاته ولهذا اختار المتوحد على الواحد للاشارة بان وحدته
لذاته بخلاف وحدة غيره المستفاد منه الجلال مصدر يحتمل ان يكون في معناه
فيكون اضافة الجلال الى قوله ذاته بمعنى اللام ويحتمل ان يكون بمعنى اسم الفاعل فيكون الاضافة
المذكورة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فيكون تقدير الكلام المتوحد بذاته
الجليلة وكذا قوله وكمال صفاته اما بمعنى المصدر فيكون الاضافة من قبيل الاضافة
بمعنى اللام واما بمعنى اسم الفاعل فيكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف
فيكون تقدير الكلام وصفاته الكاملة والمراد بجلال ذاته اما صفة القهر واما صفة السلبية
مثل ان لا يكون تعالى جسما ولا جسمانيا ولا جوهرا ولا عرضا ولا متحيزا ولا متبعضا

وغير ذلك من السلوب والمراد بكمال صفاته اما صفات اللطف او الصفة الثبوتية مثل
العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك فانه لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها كالجهل والعجز والموت
وهي نقائص لكن ما التالي ظاهر الاستحالة لانها من امارات الحدوث فلا يتصف بها فان قيل
لا يجوز اضافة الذات الى الضمير الذي يعود الى الله تعالى في قوله تعالى جلال ذاته لانه اذا اضيف اليه يلزم
ان يكون ذاته غير نفسه لان المضاف غير المضاف اليه قلنا الضمير يعود الى لفظة الله تعالى لا الى المسمى
فاذا يجوز ان يكون ذاته غير اسمه المتقدس في نعوت الجبروت من قدس في الارض اذا ذهب فيها
وابعد ويقال قدس اذا طهر لان مطهر الشي مبعده عن الاقذار والقدس الطهارة والتقديس التطهير
وذلك في حق العبد تنزيه عن كدورات الشهوات المقدس في اللغة هو المكان الذي يطهر فيه النعوت
جمع نعت وهو صفة قائمة بالغير محمولة بالمواطئة على منعوته النعت وصف الشي بما فيه
من الحسن ولا يقال في وصف الشي بما فيه من الذنب هكذا قال اهل اللغة والفرق بينه وبين
الصفة ان النعت لا بد ان يكون محمولا على منعوته بالمواطئة بخلاف الصفة فعلم ان بينهما
عموما وخصوصا مطلقا لان كل نعت صفة بخلاف العكس قوله الجبروت والعظموت بمعنى
واحد وهو العظمة غير ان فيه شيئا من المبالغة الدالة عليها زيادة اللفظ وفي اصطلاح الكلام
عبارة عن الصفات كما ان اللاهوت عبارة عن الذات فالاضافة في نعوت الجبروت اضافة المسمى
الى الاسم اذا حملت على معناه الاصطلاحي ويجوز ان يكون من جبره اذا اغنى الفقير ويجوز ان يكون
من جبر على كذا اذا اكرهه على ما اراده عن شوائب النقص متعلق بالمتقدس جمع شائبة وهي
المخالطة وسماته اي علامات النقص والصلوة بالرفع عطف على الحمد ومعنى الصلوة على محمد
عليه السلام اللهم عظمه في الدنيا باعلاء ذكره واظهار دعوته وابقاء شريعته وفي الاخرة
بتشفيعه في امته وتضعيف اجره ومثوبته والصلوة مختص بالرسول ولا يقال على غيره الا على

قوله قلنا الخ هذا الجواب فاسد لانه يلزم منه ان الاله ذات لفظة الجلالة مع انه يقال ذات زيد بمعنى عينه ونفسه تدبر
سارى

7

على سبيل التبعية كما يقال والصلوة على محمد واله والصلوة فعلة من صلى اذا دعى
كالزكوة من زكى كتبت بالواو على لفظ المفخم وهو ضد الرقيق والعرب يفخمون الالف
الى الواو وانما سمي الفعل المخصوص بها لاشتماله على الدعا وقيل اصل صلى على تحريك الصلوين
لان المصلي يفعله في ركوعه وسجوده واشتهار هذا اللفظ في المعنى الثاني وعدم اشتهاره في الاول وانما
يسمى الداعي مصليا تشبيها له في تخشعه بالراكع والساجد على نبيه والنبي بالهمزة
عند البعض على وزن فعيل بمعنى مفعل بكسر العين لانه ينبئ عن الله تعالى وقيل فعيل
بمعنى مفعل بفتح العين اي المنبئ انباء الله تعالى بالايحاء وكلا المعنيين صحيح لان النبي عليه السلام
مخبر عن الله تعالى لان الله تعالى اخبره بالايحاء والاكثرون على انه غير مهموز من النبوة وهي الارتفاع
لانه مشرف على جميع الخلق ويقال النبا هو الطريق الواضح يسمى بذلك لانه طريق الحق
الى الله تعالى والفرق بين الرسول والنبي ان الرسول رسل الى الخلق بارسال جبرائيل عم اليه عيانا
او محاورته شفاها كموسى عليه السلام والنبي الذي يكون نبوته الهاما او مناما فكل رسول نبي
كيوشع عليه السلام وليس كل نبي رسولا وعلى هذا قال النبي عليه السلام علماء امتي كانبياء
بني اسرائيل ولم يقل كرسل بني اسرائيل محمد المؤيد محمد عطف بيان من النبي لان النبي اسم عام
مشتمل الكل فبين بقوله محمد ومعناه البليغ في كونه محمودا لان وزن التفعيل للمبالغة
والتكثير وهو الذي حمدت عقايده وافعاله واقواله واحواله واخلاقه بسواطع حججه من
اضافة الصفة الى الموصوف اي بحججه الظاهرة وواضح بيناته جمع بينة وهي فعيلة
من البيان لانها دالة واضحة يظهر بها الحق من الباطل قيل فعيل من البين اذ بها يقع الفصل
بين الصادق والكاذب وعلى اله واصحابه وعلى اله معطوف على محمد والال لا يستعمل
الا في الاشراف والاهل يستعمل في الاشراف وغيرها يقال اهل بيت رسول الله عم

قبح الله دد

كما قيل والصلوة على محمد واهل بيته ويقال اهل الحجاز ولا يقال ال الحجاز فان قيل
كيف قال الله تعالى ال فرعون اشد العذاب والشرف لا يتصور في الكفار قلنا الشرف
في الكفار باعتبار الدنيا لا باعتبار الاخرة اختلف العلماء في الف ال قال بعضهم اصله أءل
بهمزتين قلبت الثانية الفا لسكونها وانفتاح ما قبلها كما في آدم اصله ءادم بهمزتين
وقال بعضهم انها منقلبة عن واو اصله اول من ال يؤل لان الانسان يؤل الى اهله
ثم قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وقال بعضهم انها منقلبة من الهاء اصله
اهل لان تصغيره اهيل قلبت الهاء همزة لتقارب مخرجهما كما قلبت الهمزة هاء في
قولهم هراق اصله اراق الاصحاب جمع صحب والصحب جمع الصاحب من صحبه صحبة
وصحابة بالفتح هداة طريق الحق وحماته هداة جمع هاد اي الدالين الحق الثابت الذي
لا يسوغ انكاره يعم الاعيان الثابتة والافعال الضابطة والاقوال الصادقة من
قولهم حق الامر اذا ثبت ومنه ثوب محقق محكم النسج وحماته بضم الحاء جمع حامي
وهو من الحماية بكسر الحاء اي حافظي طريق الحق وبعد اي بعد الحمد والصلوة
على رسوله فان مبنى علم الشرايع والاحكام دخلت الفاء بعد بعد لمظنة اما
قبل والشرايع جمع شريعة وهي ما شرع الله تعالى لعباده من الدين وفروعه والاحكام
جمع الحكم وهو الاثر الثابت بالشيء نحو الجواز والفساد والحل والحرمة وانما قال
مبنى علم الشرايع والاحكام هو علم التوحيد والصفات لان العلوم الشرعية خمسة علم
الكلام والتفسير والحديث والفقه واصول الفقه وكلها متفرع على علم التوحيد
والصفات اما التفسير فظ لان البحث فيه من احوال كلام الله تعالى متفرع على ذاته تعالى
واما الحديث فلان البحث فيه عن احوال النبي عم وافعاله متفرع على معرفة النبي

النبي عليه السلام المتوقفة على هذا العلم واما اصول الفقه فلان البحث فيه عن الادلة السمعية
التي هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس من حيث دلالتها على الاحكام فهي راجعة على
الكتاب واما اصول الفقه فمبني على اصوله واساس قواعد عقايد الاسلام والقواعد
جمع قاعدة وهي الاساس صفة غالبة من القعود بمعنى الثبات والصفة الغالبة تذكر
بلا موصوف كالنطيح والذبيحة هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام صفة علم
اسم مفعول من وسم يسمه وسما وسمة اذا اثر فيه بسمة وكي قوله هو علم التوحيد
والصفات اشارة الى ان موضوع علم الكلام ذات الله وصفاته والمراد من العقايد نفس الاعتقاد
دون العمل المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام المنجي صفة بعد صفة واللام في ظلمات
تضم وقد يكون باسكان اللام تخفيفا وفيه لغة اخرى فتح اللام وانما قال غياهب الشكوك
وظلمات الاوهام ولم يقل ظلمات الشكوك وغياهب الاوهام لان الغياهب جمع غيهب
وهي الظلمات الشديدة والشك ايضا شديد بالنسبة الى الوهم لعدم زواله الا بالدلائل
القطعية بخلاف الوهم ولهذا لم يعكس الامر قوله المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام
اشارة الى بيان الحاجة يعني ان فايدته النجاة عن ظلمات الشكوك الواردة عليه من طرف
المعاندين لقدرته بتحصيل علم الكلام على الاجوبة التي تقطع كلام المعاندين بالكلية وعن
ظلمات الواردة عليه من طرف المشوشين ومن بيان الموضوع والحاجة يعلم بيان
ماهيته يعني علم باحث عن ذات الله تعالى وصفاته ومن شانه الاقتدار على اثبات العقايد
الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه وان المختصر المسمى بالعقايد للامام الاهام ما يؤتم به فيه
به اللوح الذي يكتب فيه ومطمر البناء لانه مما يؤتم به ومطمر البناء الحبل الذي يقدر به
البناء الهمام اي الكبير قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين الدين والشريعة

والملة والناموس متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار اذ الطريقة المخصوصة الثابتة بالنبي عم
يسمى من حيث الانقياد لها دينا ومن حيث يرد ها الوارد ون المتعطشون الى زلال نيل
الكمال شرعا وشريعة ومن حيث يملى ويكتب وتجتمع عليها الناس للقبول ملة من الاملاء او
من امل بمعنى اجتمع ومن حيث ياتى بها ملك اسمه ناموس ناموسا عمر النسفى اعلى الله درجته
في دار السلام يشتمل من هذا الفن على غرر الفرايد قوله يشتمل خبران الغرر جمع الغرة وهى بياض
كاين في جبهة الفرس فوق الدرهم والمراد منها في هذا المقام كل واضح معلوم والفرايد الدرر
الكبار جمع فريدة وهى متفردة في الصدف لان درها الكبير غالبا والمراد الدقايق العجيبة الشان
التى اطلعوا عليها بقوة الحاصلة في لطايف علم الكلام كالبحار في السعة والاشتمال وكماء البحار
في الكثرة وعدم التناهى او في سببية الحياة مطلقا ودرر الفوايد جمع الدر وهو اللؤلؤ
الكبير الشفاف الصافى والفوايد جمع الفايدة اى الفوايد التى كالدرر في النفاسة وميل الطبع
وعلو الطبقة في ضمن فصول اى في ضمن الالفاظ لا في ضمن لفظ الفصل والفصل عبارة عن
انفكاك كلام من كلام اخر اعم من ان يكون لفظ الفصل اولا هى للدين قواعد واصول قوله
هى اى الفصول والمراد من الدين هو دين الاسلام والاصول جمع الاصل وهو ما يبتنى عليه
غيره ليشمل دلائل هذا الفن ايضا فهى اعم من القواعد اى المسائل الكلية التى يبتنى عليها احكام
جزئياته ليتوقف منها احكامها كقولنا كل حكم منكره يجب توكيده ويحتمل ان يراد من الاصول
القواعد الكلية فعطف الاصول على القواعد عطف تفسير ويحتمل ان يراد منها هو الكثير الراجح
اعم من ان يكون امورا كلية او جزئية فعلى هذا عطف اصول على قواعد عطف عام على خاص
واثناء نصوص معطوف على غرر او على في ضمن فصول واثناء الشيء وسطه النصوص
جمع نص من نصصت الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكليف

سيرا فوق سيرها المعتاد والمراد بها هنا الايات والاحاديث هى اى النصوص لليقين جواهر فصوص
واليقين اتقان العلم بنفى الشك والشبهة عنه نظرا واستدلالا ولذلك لا يوصف به علم
القديم ولا العلوم الضرورية اذ لا يقال تيقنت ان السماء فوقى مع غاية من التنقيح و
التهذيب قوله مع متعلق بيشتمل الغاية ما ينتهى اليه الشيء من حيث ينتهى التنقيح والتهذيب
لغة واصطلاحا اختصار اللفظ مع وضوح المعنى وفى وصف مؤلفه بانه منقح سهل الماخذ
تعريض بانه لا تطويل فيه ولا حشو ولا تقصير ونهاية من حسن التنظيم والترتيب والتنظيم من النظم
وهو الجمع يقال نظمت اللؤلؤ اذا جمعته والمراد ههنا تاليف الفاظ مترتبة المعانى متناسقة الدلالات
على حسب ما يقتضيه العقل والترتيب جعل كل شيء في مرتبته اى في منزلته اى هذا المختصر
جامع لعيون مسائل هذا الفن مقبول الترتيب والنظام مستحسن عند الخواص والعوام
فاذا كان كذلك فاولت اى شرعت ان اشرحه شرحا مقبولا حاولت اى الكشف من
شرحت الغامض اذا فسرته فيراد به كشف لا شبهة لها فيه وهو القطع بالمراد يفصل صيغة
شرحا مجملاته التفصيل التبيين ومقابله الاجمال ويبين معضلاته جمع معضل اى المنغلق
المغلق وينشر مطوياته النشر البسط ويظهر مكنوناته اى مستوراته مع توجيه الكلام
متعلق بان اشرحه الكلام اى كلام صاحب المتن في تنقيح وتنبيه على المرام اى المطالب

لب

وتنبيه معطوف على توجيه اى التنبيه على المرام على توجيه التوضيح التنوين في تنقيح
وتوضيح وتحرير عوض عن المضاف اليه اى في تنقيح الكلام وتوضيح المرام وتحرير المسائل
في توضيح وتحقيق للمسائل المسائل هى القضايا من حيث يسال عنها ويطلب بالدليل عنه
تحرير وتدقيق للدلائل الغرض ان يفعل فعلا حسنا بعد حين التدقيق هو اثبات دليل
المسئلة بدليل آخر كما ان التحقيق هو اثبات المسئلة بدليلها قيل التدقيق تبيين حقائق

الاشياء على وجه الدقة وفي ذكر التدقيق بعد ذكر التحقيق ترقي لطيف اثر تحريراي تهذيب الكلام

فيما يقصد من المسائل وتيسير للمقاصد والتيسير مبالغة اليسر وهو كشف ما غطي فيراد به كشف

لا شبهة فيه بعد تمهيد اي بسط وتكثير للفوائد مع تجريد اي تجريد عن الحشوية والتجريد لتكثير الفعل

اذا لجرد يقال جردته اذا اخرجته وقشرته فهو مجرد اي مخرج طاويا كشح المقال هو كناية عن

الاعراض الكشح ما بين الخاصرة الى الضلع وطوى فلان عن كشحه اذا قطعه وطويت كشحي

عن الامر اذا اضمرته وسترته والمقال مفعل من القول لا بمعنى القول وفي الصحاح قال يقول

قولا ومقالا واما بمعنى مكان القول وزمانه فيجوز ان يكون هنا بمعنى المصدر على ايراد اسم

المفعول ويجوز ان يكون بمعنى مكان القول وزمانه ومحله على سبيل المجاز ومتجافيا اي

متباعدا عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال الاقتصاد التوسط وغاية الاطناب

ما يفضي الى الاملال وغاية الايجاز ما يفضي الى التعقيد للاطناب والاخلال بالجر بدل البعض

من طرفي الاقتصاد او عطف بيان منه او مرفوع على انه خبر مبتدإ محذوف والله الهادي

الهادي الى سبيل الرشاد خلاف الغي اي طريق الحق والمراد منه ما هو عليه اهل السنة

والجماعة والمسئول لنيل العصمة والسداد النيل الوصول السداد الطريق الواضح

في الموصل الى المقصود وهو حسبي اي كافي لا اسال غيره من حسبه اذا كفاه

ونعم الوكيل اي نعم الموكول اليه هو انه توكل اليه جميع الامور والوكالة الكفالة قوله

ونعم الوكيل معطوف على مجموع جملة وهو حسبي لكنا نقدر في المعطوف مبتداء بقرينة

ذكره سابقا اي هو نعم الوكيل وهو مقول في شانه نعم الوكيل ويكون جملة اسمية خبرية

متعلق خبرها جملة فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة

او معطوف على حسبي ولا حاجة الى اعتبار تضمنها معنى يحسبني ويكفيني فان الجملة التي لها محل

لان المعرض عن الشيء يطوي كشحه عنه فذكر اللازم عن الشيء هو الكشح واريد الملزوم وهو الاعراض

7

محل من الاعراب واقعة في موقع المفردات فيجوز عطفها على المفرد وعكسه اعلم ان الاحكام

الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل الاحكام جمع حكم وهو الخطاب من الله تعالى المتعلق الى عباده

من جهة كيفية العمل والاحكام قوله بكيفية العمل اي ما يقصد به نفس العمل اي ما يقصد الذي

يجب علينا ان نعلمه ونعمل به كوجوب الصلوة وحرمة شرب الخمر وصحة بيع عبده وغير ذلك

ويسمى فرعية وعملية اما كونها فرعية فلانها مستنبطة من الادلة السمعية واما كونها عملية

فلانها متعلقة بكيفية العمل الصادر من العباد ومنها اي من الاحكام الشرعية ما يتعلق بالاعتقاد

اي ما يقصد به نفس الاعتقاد اي الذي يجب علينا علمه فقط كقولنا الله عالم قادر سميع بصير

حي قيوم وغير ذلك ترك الكيفية هنا وذكرها في العمل تنبيها على صحة كل من العبارتين فان

المتعلق بكيفية العمل متعلق به ايضا وتسمى اصلية واعتقادية الا كونها اصلية فلكونها اصلا

للقسم الاول من الاحكام واما كونها اعتقادية فلكون المقصود منها نفس الاعتقاد

في علم الفقه دون لحفظ القسم الاول من الاحكام وهذا القسم لا يكاد ينحصر في عدد بل

يتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان يحاط كله ودون علم الكلام لحفظ القسم

الثاني من الاحكام وهو مضبوط في نفسه ولا يتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتعذر

الاحاطة به والاقتدار على اثباته انما يتكثر وجوه الاستدلالات وطرق دفع الشبهة منه

والعلم المتعلق بالاولى اي بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والاحكام

الشرائع جمع شريعة هي الطريقة من طرق الانبياء عليهم السلام لما انها اي علم الشرائع وكلمة

ما في لما زائدة او موصولة بتقدير لما ثبت من انها وليس في كقولهم بعد اللتيا واللتي

لان صلتهما متروكة اصلا وهنا لم تترك بل التقدير لرعاية قاعدة النحو كما في زيد في

الدار لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها

اولا القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد العمل لم يكن العلم بها ملتفتا اليه ولهذا يلغو الفقه في الآخرة دون الكلام فاحفظ فانه من المبدعات

عصام

ولا يشمل التصوف والاخلاق لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع على العمل فلا يكون اصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرائع الا انه يقال علم الاخلاق ليس المقصود منها الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق وبالجملة وانما قال منها وهذا لم يقل اما واما لعدم الاحكام الشرعية فيما ذكره

عصام

اى الى الاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل قوله ولا يسبق الفهم اه اشارة الى بيان
تسميتها بالاحكام وبالثانية اى العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد علم التوحيد
والصفات قيل قسمة الحكم الشرعي الى العملي والاعتقادي غير حاصرة لخروج معلومات ساير
العلوم الشرعية كاصول الفقه والتفسير قلنا معلومات ساير العلوم الشرعية ليست
قسما من الاحكام الشرعية وان كانت متضمنة لها فلا يضر خروجها فان علم التفسير
وضع للكشف نظم كلام الله من جهة اللغة والصرف والنحو والبلاغة ومن جهة الاحكام
ومثله شرح الحديث فبعض الاحكام الشرعية داخلة في علم التفسير والحديث من جهة
انه مراد الله ومراد رسول الله من كلامه وداخل في علم الفقه من جهة انه حكم شرعي ولا
محذور فيه ولا اخلال بالحصر لان ذلك اى علم التوحيد والصفات اشهر مباحثه اى علم
الكلام واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم
اجمعين قوله وقد كانت الاوائل اشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين الكتب بدعة
وضلالة لما انه لا يكون في زمن النبي عليه السلام وكل شيء لم يكن في زمن النبي عليه السلام
ثم حدث بعده بدعة وضلالة فتدوين الكتب بدعة وضلالة ومذموم لا يستحق المدح
فتدوين الكتب الشرعية عبث ومن شان العاقل ان يحترز عن العبث والضلالة فا
بمنع الكبرى يعني لا نم ان كل شيء لا يكون في زمن النبي عليه السلام بدعة وضلالة وانما
يكون كذلك ان لو لم يكن له اثر علامة وهذا ليس كذلك بل له اثر وعلامة في الجملة لكن
لا يظهرونه لعدم الاحتياج ببركة الصحبة النبي عم وصفاء عقايدهم فتدوين الكتب
الشرعية وامثاله بدعة حسنة كبناء المدارس والرباطات لصفاء عقايدهم علة
متقدمة لقوله مستغنين ببركة صحبة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه اى قرب زمانهم

علة متقدمة لقوله صحبة رضي الله عنهم

علة صفاء عقايد التابعين

نبه على التفاوت بينهما بايراد الضمير في الاول والاسم الظاهر في الثاني للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد من تعينه وكلاهما كتعبي اما عن كل منهما او على كليهما على الترتيب وبالجملة هذا لا ينافي كون مباحث الكلام اشهر مباحثه كما سيذكره على انه يجوز ان يكون وقتا لتسمية هذا العلم بهذه المباحث اشهر ويصير بعد ذلك مباحث الكلام اشهر فيسمى العلم به ايضا لذلك

8

لا زمان النبي عليه السلام العهد يكون لمعان يكون للامان كقوله تعالى فاتموا اليهم عهدهم
ويكون لليمين كقوله تعالى واوفوا بعهد الله اذا ويكون للميثاق كقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين ويكون للزمان كما يقال كان ذلك في عهد فلان ويكون للوصية كقوله
تعالى الم اعهد اليكم يا بني ادم ولعله الوقايع والاختلاف الفرق بين الاختلاف والخلاف
الاختلاف يجري فيما يكون طريق وصوله متفاوتا ولكن المقصود متحد كمن يذهب
من بغداد الى مكة لزيارة الكعبة ومن يذهب من الشام الى مكة لزيارة الكعبة فيكون
طريق وصولهما مختلفا لكن المقصود متحد وهو زيارة الكعبة ولهذا قيل اختلاف امتي
رحمة والخلاف هو ان يكون بين اثنين ان يجعل كل واحد منهما خلاف الاخر كرجلين
احدهما يذهب الى المشرق والاخر يذهب الى المغرب فيكون الطريق مختلفا والمقصود
مختلفا وتمكنهم اى تمكين الرجوع الى النبي واصحابه من المراجعة الى الثقات في حل
المشكلات رجل ثقة يعتمد عليه في الاقوال والاحوال والافعال مستغنين خبر كانت
عن تدوين العلمين اى العلم المتعلق بكيفية العمل والعلم المتعلق بالاعتقاد وترتيبهما
ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن والبغي
اى المتعلق بالمستغنين بين المسلمين على ائمة الدين وظهر اختلاف الاراء والميل الى
البدع والبدع من الابداع وهو في اللغة انشاء شيء لم يسبق اليه غيره على
غير مثال ومشورة وانما قيل لمن خالف السنة مبتدع لانه اتى بشيء لم يسبقه اليه الصحابة
والتابعون والاهواء والهواء ميلان النفس الى ما يستلذ به من الشهوات اهل الاهواء
اهل القبلة الذين لا يكون معتقدهم معتقد اهل السنة وهم الجبرية والقدرية والروا
والخوارج والمعطلة والمشبهة فصار كل منهم اثنى عشر فرقة فصار اثنين

وقيل الاختلاف ما فيه خلاف معتبر والخلاف ما لم يكن فيه خلاف بين السلف والخلاف كالنحو والكلام ما ليس بمعتبر أ وقيل الخلاف مقابل لقول الجمهور وقيل الخلاف قول بلا دليل مقرر والاختلاف قول بدليل معتبر وقيل الخلاف من آثار البدعة والاختلاف من آثار الرحمة

داماد في القضاء

فقط

ويسمون الجبرية فانهم نسبوا القبائح الى الله وابروا العباد من الذنوب وقالوا ليس للعبد افعال لا الخير ولا الشر وهو يخالف الجماعة واما القدرية فانهم انكروا مشية الله تعالى وتخليقه القدر وهي تخالف الجماعة واما الروافض فانهم افرطوا في حب علي رضه فابغضوا ماسواه قالوا ان الرسالة نزلت من الله الى علي وان جبرئيل قد اخطاء ويصلون عليهم وهم يخالفون الجماعة واما المشبهة قالوا ان الله تعالى على صورة الانسان بنفسه وذاته وكل شي يكون في الانسان بالذات يتصف به من الشعر والظفر والحاجبين واللحم والقدم وغير ذلك والجماعة ربنا عما يقول المشبهون يقولون علوا كبيرا لكنا نصف بما وصف به نفسه في كتابه الكريم ليس كمثله شي تعالى وهو السميع البصير وكثرت الفتاوى والواقعات بين الناس والفتوى من الفتوى وهو الشاب القوي ويسمى الفتوى فتوى لان المفتي يقوي المبتلى في جواب الحادثة وجمعه فتاوى كدعاوى في جمع دعوى والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا الفاء للسببية يعني بسبب ما ذكر فاشتغلوا كما ان الاختلاف في قرائة بعض الايات اوجب جمع القران بين الدفتين على عهد ابي بكر رضه والاختلاف في القراءة اوجب تعينها على عهد عثمان رضه ولم يكن مكتوبا ومجموعا في زمان النبي عليه السلام وفي شغل اربع لغات ضم الشين مع ضم الغين وسكونها وفتح الشين مع فتح الغين وسكونها ومعنى الكل واحد بالنظر يقال نظر اليه اذا نظر بعينه ونظر فيه اذا تفكر بقلبه اعلم ان تحصيل المطالب الكسبية انما يكون بانتقالين الاول الحركة من المطالب الى المبادي والثانية بالعكس والحركة الاولى تحصل المادة والثانية تحصل الصورة والفكر بمعنى ترتيب امور معلومة لتحصيل مجهول لازم الحركة الثانية ومسبوق بالحركتين والاستدلال اي بالنظر بالدليل سواء كان استدلالا من العلة الى المعلول

الروافض قالوا ان الرسالة نزلت ابتداء الى علي وان جبرائيل قد اخطاء بصيرة وهم يخالفون الجماعة

الفتوى اسم من الفتوى

جمع القران على عهد ابي بكر والاختلاف في القراءة على عهد عثمان والقراءة لم يكن مكتوبا ومجموعا في زمان النبي عم

او من المعلول الى العلة والاجتهاد والاجتهاد في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسعة بذل تمام الطاقة بحيث يحس على نفسه العجز عن المزيد عليه والاستنباط اي اخراج الاحكام من الادلة السمعية واصل الاستنباط اخراج النبط وهو الماء يخرج من البير اول ما تحفر قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال ناظر الى علم التوحيد وقوله بالاجتهاد والاستنباط ناظر الى علم الشرايع والاحكام وهو مشتمل على فروع الفقه واصوله وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبهة باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات الاصطلاحات تخصيص اللفظ اللغوي بمعنى غير اللغوي وهذا التخصيص ان صدر من النحوي فهو اصطلاح النحو وان صدر من الفقيه فهو اصطلاح الفقه وتبيين المذاهب والاختلاف وسموا عطف على قوله فاشتغلوا ما يفيد اي ما وضع لذلك فيخرج علم التفسير والحديث والاصول لما انها لم يوضع لذلك معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه اعلم ان الفرق بين العلم والمعرفة بوجوه احدها ان المعرفة تستعمل في الجزئيات والعلم في الكليات وثانيها العلم يستعمل في المركبات والمعرفة في البسايط ولذا يقال عرفت الله دون علمته وثالثها المعرفة يطلق على الادراك الذي بعد الجهل وعلى الاخير من الادراكين لشيء واحد يتخلل بينهما عدم ولا يعتبر من هذين القيدين في العلم والمراد من الاحكام خطاب الله تعالى وهو يعلم من الفقه بالتفصيل واصول الفقه بالاجمال الادلة الاجمالية كالامر بان يقال الامر للوجوب والنهي للتحريم والادلة التفصيلية ما صدق عليه الامر والنهي بان يقال اقيموا الصلوة يدل على وجوب الصلوة ولا تزنوا يدل على حرمة

فات

الفرق بين العلم والمعرفة

الامر للوجوب والنهي للتحريم

الزنا قوله عن ادلتها اي عن ادلة الاحكام متعلق بالمعرفة فيخرج به علم النبي عم والملك ورد
بان علمهما عن الادلة ايضا لكن بطريق الحدس لا بالاستدلال فيجب ان يزاد قيد الاستدلال
جوابه ان العلم عن الادلة من حيث انها ادلة لا يكون الا بالاستدلال ولو جعل من ادلتها
متعلقا بالاحكام يجب زيادة قيد الاستدلال لاخراج علم الملك والنبي عليه السلام قوله بالفقه
من فقه بالضم اي صار فقيها وبالكسر معناه فهم والاول اظهر قوله وسموا ما يفيد
اه علم تعريف علم الفقه فهو علم يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها الاصلية ومعرفة
احوال الادلة اجمالا في افادتها اي الادلة الاحكام باصول الفقه انه عطف على
المعرفة لكن يتوجه ان معرفة احوال الادلة اجمالا هي نفس الاصول لا ما يفيدها فلذا
قيل انه عطف على ما يفيد قيل يمكن ان يقال معرفة احوال الادلة اجمالا من حيث انها
معرفة للقواعد الكلية مغايرة لها من حيث معرفة انها معرفة لفروعها الداخلة فيها اجمالا
فهي بهذا الاعتبار مفيد لها فيصح عطفه ايضا على المعرفة قوله معرفة احوال الادلة اه
علم منه تعريف اصول الفقه فهو علم يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام
الشرعية ومعرفة العقايد عن ادلتها قوله العقايد اي القضايا المعتقدة وهو
عطف على ما يفيد لا على المعرفة لان مسائل الالهيات تشخصيات لا كليات حتى
يفيد معرفة ما تحتها كقولنا الله عالم قادر ومحمد نبي حق وغير ذلك ويمكن عطفه على المعرفة
بحمله على افادة المثل فان القضية الشخصية تفيد مثلها للمتعلم بالانعكاس
وان لم يكن كافادة القضية الكلية لفروعها ويعرف من قوله معرفة اه تعريف علم
الكلام فهو علم يفيد معرفة العقايد عن ادلة تلك العقايد بالكلام لان عنوان
مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا اي قول العلماء اي قالوا في مواضع الفصول

حكام

فة

العقايد القضايا المعتقدة

مسائل الالهيات تشخصيات لا كليات كقولنا الله عالم قادر ومحمد نبي حق

الفصول الكلام في اثبات الواجب كذا والكلام في اثبات النبوة كذا والكلام في اثبات
كلام الله كذا وعلى هذا ساير الابواب والفصول قيل فيه بحث لانا ما وجدنا هذه العبا
فيما وصل الينا من كتب الامام وغيرها كالصحايف والمواقف والتجريد والطوالع
اللهم الا ان يراد عنوان مباحث الكتاب المولف ولانه هذا الفن ولان مسئلة الكلام
كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا والغرض من الجدل الزام الخصم واقناع
من هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان الذي لا يحول حوله شبهة ولا يتطرق عليه
غلط حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القران قوله
بعض المتغلبة من خلفاء العباسية كان معتزليا ولانه يورث قدرة على الكلام
اي على التكلم في تحقيق الشرعيات اي تحقيق ما عدا الكلام من الشرعيات والزام
الخصوم كالمنطق للفلسفة يعني ان الفلاسفة علما يتوسلون به الى ساير علومهم
سموا بالمنطق ولنا علم كذلك سميناه بالكلام وعلى هذا التقرير يشعر بكون الكلام
الة وخادما كالمنطق والالة والخادم اخس من ذي الالة والمخدوم ويلزم
كون الكلام اخس من ساير علومنا وليس كذلك بل هو اشرف علومنا كما سيأتي
عن قريب ولانه اول ما يجب ان الاشتغال اولا بعلم الكلام اول الواجبات
اذ هو اصول الشرايع كلها والفايدة فيه اتم وبه اهدى والاشتغال بالتعليم والتعلم
لا يكون الا بالتكلم وبه سمي كلاما وغيره من العلوم التي اول الواجبات لا يسمى به للتمييز
قال عم طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة اختلف العلماء في ذلك الغرض فقيل
هو الكلام وقيل الفقه وقيل علم التفسير والحديث والحق ان كل ما يجب فعله او
تركه او اعتقاده يجب علمه لان ما يتوقف عليه الواجب واجب واول اعتقاد

رة

الغرض من الجدل الزام الخصم واقناع من هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان الذي لا يحول حوله شبهة ولا يتطرق عليه غلط

بعض المتغلبة من خلفاء العباسية كان معتزليا

الاشتغال بعلم الكلام اول الواجبات

ان للعالم صانعا واحدا قادرا وان الصلوات الخمس والصوم والزكوة وحرمة الخمر والسرقة والزنا وغير ذلك مما هو من ضروريات الدين التي تعرفها العامة ومعرفة هذا القدر فرض عين على كل مسلم ومسلمة واما معرفة الواجبات الاجتهادية والمحرمات الاجتهادية فانها واجب كفاية تسقط عن الامة بقيام واحد منهم فان قلت قوله على كل مسلم يدل على ان المراد هو الفرض العين قلت بل هو عام لان فرض الكفاية فرض على كل مسلم يسقط بفعل البعض ومن قال انه فرض على واحد منهم لا على كل واحد فمعنى الحديث عنده طلب العلم بنفسه او بطلب عالم به فرض على كل مسلم من العلوم التي اي العلوم المدونة وجوبها بمعنى واجب الكفاية ظاهر واما بمعنى واجب العين فباعتبار اشتمالها على العين انما يعلم ويتعلم بالكلام اي التكلم فاطلق عليه اي على ما يفيد معرفة العقايد عن ادلتها هذا الاسم ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا له ولانه اي علم الكلام انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره اي غير علم الكلام قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب وتحقيقه ان ابا حنيفة لما استنبط الاحكام الشرعية من القران والسنة لم يكن له مخالف ومنازع فيما من المذاهب امكن تحققها بمطالعة الكتب التي دونها والتامل فيها واما علم الكلام فلم يدون الا بعد تحقق المخالفين واليه اشار الشارح بقوله الى ان حدثت الفتن فلم يكن تحققه الا بعد المباحثة وادارة الكلام بين المخالفين ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا اي ولئن سلمنا ان غيره قد يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين الا انه اختص به لانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين فيشتد افتقاره اي افتقار علم الكلام الى

معرفة الواجبات الاجتهادية والمحرمات واجب كفاية تسقط عن الامة بقيام واحد منهم

قيل كونه اكثر نزاعا من الفقه محل تردد ودفع بانه لا نزاع في الفقه لان الكل يعمل باجتهاده بخلاف الكلام عصام

الكلام اي التكلم مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما اي ولئن سلم مساواته بسائر العلوم في الخلاف والتنازع الا انه اختص به لقوة ادلته كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تاثيرا في القلب اي ولئن سلم والابتنائه على الادلة القطعية المؤيدة بالادلة السمعية كان اشد العلوم تاثيرا في القلب ولهذا اختص به وتغلغلا التغلغل الماء في الشجر اذا نفذ الشجر فيه اي في القلب فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا اي هذا الكلام الغير المخلوطة فيه علم الفلاسفة هو كلام القدماء قيل معناه هذا حال القدماء في باب العقايد كما يقال تكلم كلام فلان اي نبين حاله وقيل معناه ان علم الكلام في تدوين القدماء هذا المقدار ومعظم خلافياته الضمير راجع الى القدماء لا الى مضافه وهو الكلام قوله ومعظم خلافياته مبتداء خبره قوله مع الفرق الاسلامية الفرق الاسلامية اربع القدرية والصفاتية والشيعة والخوارج ثم تتشعب الى ثلث وسبعين فرقة على ما روي انه عم قال ستفترق امتي ثلث وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة قيل من هم قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي فقط اي لا مع غير الاسلامية من الحكماء اليونانية كما كان المتاخرون فعلوا كذلك وخلطوا الى كلامهم قوله فقط بفتح القاف وبضمها مع ضم الطاء مشددة ومخففة ومفتوحة القاف ساكنة الطاء للزمان الماضي وبنيت لتضمنها معنى من الابتدائية والى الانتهائية لان المعنى فيما رايت قط ما رايته من اول زمان او مكان الروية الى زماني هذا خصوصا المعتزلة لانهم اي المعتزلة اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف اي المخالف لما ورد به ظاهر السنة لما متعلق بخلاف والضمير في به راجع الى ما وجرى عليه الضمير راجع الى

رج

الفرق الاسلامية اربع القدرية والصفاتية والشيعة والخوارج ثم تتشعب الى ثلث وسبعين

وجرى على جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقايد فمتعلق بوردا و
جرى وذلك اى بيان اساس قواعد الخلاف ان رئيسهم واصل بن عطاء
اعتزل اى رجع عن مجلس الحسن البصرى رح وهو من اهل السنة والجماعة يقول اى
يقول حال من الضمير المستكن في قوله اعتزل ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر
ويثبت المنزلة بين المنزلتين اى بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار كما ظنه البعض
من كلام المعتزلة لان مرتكب الكبيرة مخلد في النار عندهم وعن ابن عباس رضى الله عنهما ان
الاعراف في قوله تعالى وعلى الاعراف رجال منزلة بين الجنة والنار واهلها من استوى
حسناته مع سيآته ومن ذهب الى الغزاء من غير اذن ابويه واستشهد فيه لكن آخرهم
الى الجنة وقيل اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا زمان الفترة اى بعد عيسى
عليه السلام الى ظهور محمد عليه الصلوة والسلام فقال الحسن البصرى قد اعتزل عنا
واصل بن عطاء فسموا المعتزلة والقاضى عبد الجبار من المتاخرين من اكابرهم
كان يقول كل موضع جاء فيه لفظ الاعتزال في القرآن فالمراد به الاعتزال من
الباطل وبهذا صار اسم الاعتزال اسم مدح وينتقض بقوله تعالى فان لم تؤمنوا
لى فاعتزلون فالمراد من الايمان الذى هو الكفر والباطل وهم اى المعتزلة سموا
انفسهم اصحاب العدل العدل التسوية عدل الشئ بالشئ اذا سوّيه به والتوحيد
لقولهم بوجوب يقال وجب الحائط اذا سقط ووجب القلب اذا تحرك من الغم
ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله قوله لوجوب ثواب المطيع اه علة لتسميتهم
انفسهم اصحاب العدل واهل السنة يقولون توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم
اما الاول فلانه اذا لم يتم به تعالى صفة لم يكن آمرا وناهيا وكان التعذيب منه

12

على بعض الافعال ظلما واما الثانى فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلقهم كان له شركاء
في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقى ثم انهم اى المعتزلة توغلوا التوغل الافراط والاعتداء
في علم الكلام وتشبثوا اى تمسكوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم
فيما بين الناس الى ان قال الشيخ اى تتعلق بشاع ابو الحسن الاشعرى وهو من نسل
ابو موسى الاشعرى صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان الشيخ ابو الحسن الاشعرى
في الزمان الاول من المعتزلة ثم رجع عنهم وكان من اهل السنة والجماعة لاستاذه ابو
على الجبائى بتخفيف الباء منسوب الى الجباء وهو قرية وفي شرح العمدة الجبّائى بتشديد
الباء ما تقول في ثلث اخوة مات احدهم اى احد الاخوة مطيعا والاخر عاصيا والثالث
صغيرا فقال اى الجبائى ان الاول يثاب بالجنة والثانى يعاقب بالنار والثالث لا يثاب
ولا يعاقب قال الاشعرى فان قال الثالث يا رب لم امتنى صغيرا وما ابقيتنى الى
ان اكبر فاؤمن بك واطيعك فادخل الجنة فقال اى الجبائى يقول الرب انى كنت
اعلم منك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا
لان الاصلح للعبد واجب على الله تعالى ان يعطيه عند المعتزلة ولو لم يعط مع انه لا
يتضرر به والعبد ينتفع به لكان تعالى بخيلا واعلم ان المعتزلة اوجبوا على الله تعالى
امورا منها اللطف ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل
التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا ومنها ان لا يفعل ما هو قبيح
عقلا قال الاشعرى فان قال الثانى لم لم تمتنى صغيرا لئلا اعصى فلا ادخل النار
ماذا يقول الرب قوله ماذا فيه وجهان ان يكون ما استفهامية وذا موصولا
ويقول صلته اى ما الذى يقول الرب وان يكون ماذا بمعنى اى شئ مبتداء ويقول خبره

فبهت الجبائي اي سكت وتحير من غير اقتدار على التكلم قيل لو قال الجبائي في جواب الثالث
ان الايجاد والابقاء ليس مما يجب على الله بل الواجب اللطف حتى لم يرد عليه الالزام كاعطاء
العقل ليميز به خيره عن شره والقدرة ليختار خيره وارسال الرسل ليهديهم الى الخير والحق فانهم
اوجبوا ذلك وقالوا ان التكليف بالطاعة بلا اعطاء اسباب تحصيلها قبيح يجب عليه تعالى تركه
لمقتضى حكمته وترك الاشعري مذهبه اي مذهب الجبائي واشتغل هو اي الاشعري ومن تبعه
بابطال راي المعتزلة واشتغل ايضا الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو تلميذ ابو ح بابطال
راي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة الضمير في به راجع الى ما ومضى عليه الجماعة قوله ومضى
معطوف على ورد والضمير في عليه راجع الى ما فسموا اي الاشعري ومن تبعه اهل السنة
والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية اي من اللغة السريانية اليونانية الى اللغة العربية وخاض
اي شرع فيها اي في العربية الاسلاميون اي الفرق الاسلاميون من المعتزلة وغيرهم فحاولوا
الرد على الفلسفة فيما خالفوا اي الفلاسفة فيه الشريعة الضمير في فيه راجع الى ما
فخلطوا اي الاسلاميون بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا اي الاسلاميون مقاصدها اي مقاصد
الفلسفة فيتمكنوا اي تقدروا من ابطالها اي الفلسفة وهلم جرا وهو مصدر جر يجر
بمعنى جذب وهلم بفتح الميم اي حضر وهو اسم فعل لا يتصرف عند اهل الحجاز وفعل يؤنث
ويجمع عند بني تميم واصله عند البصريين ها لم من لم اذا قصد حذفت الالف وعند الكوفيين
هل ام فحذفت الهمزة بالقاء حركتها الى اللام وهو بعيد لان هل لا تدخل على الامر ويكون
متعديا كما في قوله تعالى قل هلم شهداءكم ولازما كقوله تعالى هلم الينا وهو عطف على مقدر
اي استمر ما تلوته وهلم جرا او على جملة فحاولوا كعطف القصة على القصة وقيل على جملة فخاض
وهو سهو اذ لا وجه في تاخيره عن الجزاء لكونه من تتمة الشرط الى ان ادرجوا معظم الطبيعيات

ترك الاشعري مذهب الجبائي واشتغل بابطال راي المعتزلة

واشتغل الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو تلميذ ابو حنيفة بابطال راي المعتزلة

ثم نقلت الفلسفة الى العربية

هلم اسم فعل لا يتصرف ويجي هلم

صد

الطبيعيات هو اجسام الافلاك والعناصر وغيرها معظم الطبيعيات توابع الاجسام الافلاك
كالشمس والقمر والنجوم وتوابع العناصر كالدخان والبخار والامطار وهي البحث عن ذات
الله ومنها فانه وعن معتقداته الدينية وخاضوا في الرياضيات كعلم الهندسة حتى
لا يتميز اي الكلام عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات المراد بالسمعيات احوال البرزخ ونحوها
اي الكلام الذي يختلط بالفلسفة هو كلام المتاخرين والكلام لا يختلط بالفلسفة هو كلام
القدماء وبالجملة اي سواء كان كلام القدماء او كلام المتاخرين الفرق بين وبالجملة وفي
الجملة بالجملة يستعمل في الكثرة وفي الجملة يستعمل في القلة هو اشرف العلوم لكونه اي علم الكلام
اساس الاحكام الشرعية لان صحة الكتاب والسنة ثبتت فيه ورئيس العلوم الدينية
وكون معلوماته اي مسائل علم الكلام العقايد الاسلامية وغايته اي غرضه ومنفعته
فان ما يترتب على الشيء يسمى من حيث ترتبه غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا
ومن حيث يسوق اليه منفعة الفوز اي الظفر بالسعادة الدينية اي مكرما عند الله
والدنياوية اي مكرما ومحترما عند الخلائق وبراهينه جمع برهان فعلان يقال في اللغة
ابره الرجل اذا جاء بالبرهان من قولهم بره الرجل اذا ابيض ويقال برهاء وبرهوهة
للمراة البيضاء وفي الاصطلاح هو القياس المؤلف من اليقينيات الحجج القطعية
الحجج جمع حجة وهي القضايا المرتبة الموصلة الى المطلوب التصديقية اي العقلية المؤيدة
صنعة جرت على غير من هي له اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن السلف من الطعن
من بيانية لما فيه اي علم الكلام والمنع عنه اي عن قراءة علم الكلام وقوله وما نقل
من السلف انه اشارة الى جواب ما قيل انك ادعيت ان هذا العلم اشرف العلوم
فلو كان كذلك لما منع السلف عن مباحثه وقراءته ونقل ذلك عن الشافعي ومالك

كاد

البرهان

واحمد حنبل وجميع اهل الحديث وعن ابي يوسف من طلب الدين بالكلام فقد تزندق
فاجاب عنه بقوله فانما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد
الى فساد عقايد المسلمين لما نقل عن السلف ان تعلم علم الكلام والنظر والمناظرة
وراء قدر الحاجة منهي عنه لما روي ان حماد بن ابي حنيفة كان يتكلم في الكلام فنهاه
الاب عنه فقال له الحماد وقد رايتك انت تتكلم فيه فمالك تنهاني فقال يا بني كنا نتكلم
وكل واحد منا كان الطير على راسه مخافة ان يزل صاحبه وانتم تتكلمون وكل واحد منكم
منكم يريد ان يزل صاحبه فكان يريد ان يكفر صاحبه ومن اراد ان يكفر صاحبه فقد كفر
قبل ان يكفر صاحبه ولما روي في الخبر الصحيح انه عم خرج يوما على الصحابة رض وهم
في بحث فغضب حتى احمر وجهه فقال ابهذا امرت ام بهذا ارسلنا اليكم انما هلك من كان
قبلكم حتى تنازعوا في القدر قيل هذا الحديث يدل على النهي عن البحث مطلقا لان الصحابة
رضوان الله انما جادلوا لينحل عقد قلبهم لا للتعصب او الفساد ولو سلم ذلك عن بعضهم فما
معنى نهي كلهم بل الحق ان نهيهم لئلا يقع اكثرهم في الغلط والهلاك قال الامام الايات و
الاحاديث الدالة على اثبات الصانع وصفاته والنبوة والرد على المنكرين كثيرة فكيف
قيل انه منهي قبل وجوابه انها وان كثرت انما وردت على وجه الاجمال ونهي السلف انما ورد
عن تفصيلها بالدرس وتضييع العمر فيها فان تقاس القلب فلذا قيل اكثر طلبته تاركي الصلوة
ومرتكبي الكبيرة ومضيعي العمر فيما لا يعنيهم وايضا في الاطلاع على تفاصيلها ودقايقها
زيادة فضل ينشاء منه العجب والكبر والحسد لمن يناظره وكل ذلك سبيل الشر ولذا
قال حجة الاسلام ينبغي ان يخص في تعليمه من فيه ثلث خصال التجرد والزكاء والتقوى
قيل فهو واجب على من هو اهله وحرام على من ليس اهله والحاصل فيما لا يفتقر اليه الضمير راجع

اى الشرح

اى تعلم علم الكلام والنظر والمناظرة وراء قدر الحاجة منهي عنه

حماد بن ابي حنيفة

المنهي عنه البحث

لكثرة فيه تضييع العمر وترك الامور الواجبة

اى علم الكلام واجب على من هو اهله وحرام على من ليس له اهله

راجع الى ما من غوامض المتفلسفين من بيان ما كالبحث عن كيفية وجود الباري تعالى
وكيفية تعلق القدرة بالمعدومات وكيفية العذاب بعد الموت وكالبحث عن الامور العامة
والجواهر والاعراض فان الحاجة اليها في اسباب العقايد الدينية هو العلم بامكانها وحدوثها
وكونها في نظام بديع مثلا لا غير والا اي وان لم يكن المنع للمتعصب في الدين فكيف يتصور
المنع الكيف قد يكون في حكم الظرف بمعنى في اي حال وقد يكون في محل الرفع على الخبرية
اذا كان بعده اسم كما في قولك كيف زيد واذا كان بعده فعل يكون في محل النصب على
الحال كقولك كيف جئت عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات لما كان اشارة الى
جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان المقصود الاهم من علم الكلام هو وجود الصانع تعالى
وصفاته وتوحيده وافعاله وساير المسائل السمعية الكلامية والقياس ان يصدر المصنف
الكتاب بهذه فلم صدر بغيرها فاجاب بقوله ثم لما كان مبنى الكلام اي علم الكلام على الاستدلال
بوجود المحدثات المحدث ما يكون مسبوقا بالعدم على وجود الصانع اعلم ان طريق النظر في
معرفة ذاته وصفاته قسمان احدهما انى اي منسوب بان وهي يدل على الثبوت والتحقق
وهو الاستدلال بالمصنوع على الصانع والثاني لمي اي منسوب بلم وهو على فالادور
سابق فلذا حكم بان مبنى الكلام على الاستدلال الاني توضيح هذا يستدل بحدوث العالم مثلا
على واجب الوجود وايجاده له ثم يستدل بوجوب الوجود على ما يقتضيه الوجوب من التوحيد
والتنزيه والاتصاف بصفات الكمال وتوحيده اي الصانع وصفاته وافعاله كالاختيار
والارادة ثم منها اي من وجود الصانع وصفاته وافعاله الى ساير السمعيات كما يستدل
بالمعجزة وهي فعل يكون على ارسال الرسل ومنه الى ساير السمعيات كسؤال منكر ونكير وعذاب
القبر والصراط والميزان واحوال الجنة والنار الى غير ذلك ناسب جواب لما تقدير

طريق النظر في معرفة ذاته وصفاته قسمان احدهما انى اي منسوب بان والثاني لمي اي منسوب بلم

الكتاب اى العقايد بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان بيان ما والاعراض في
تحقق العلم بها اى بالاعيان والاعراض ليتوسل بذلك اى بالتنبيه الى معرفة ما هو المقصود
الاهم وهو معرفة البارى وصفاته فقال **قال اهل الحق** وهم الذين يثبتون ما هو الحق
عند الله تعالى بالحجج والبراهين وهم اهل السنة فانهم يثبتون الحق وانما عبر عنهم باهل الحق ترغيبا
للاقتداء بهم وانما قدم هذا الفصل على غيره لان ما يذكر بعده من اثبات حدوث العالم وغيره
موقوف على العلم بان للاشياء حقيقة الاشياء وحقيقة العلم وحقيقة القديم والمحدث لم يكن التكلم
معه جايزا قال الفاضل المحقق مولانا قطب الملة والدين في شرح مقامات العارفين اعلم
ان السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع بما له من صفات
الكمال والتنزيه عن النقصان وبما صدر عنه من الاثار والافعال في النشأة الاولى والاخرى
وبالجملة معرفة المعاد والمبداء والطريق الى هذه المعرفة من وجهين احدهما طريقة اهل النظر
والاستدلال والثانية طريقة اهل النظر والمجاهدين والسالكون للطريقة الاولى ان التزموا
ملة من ملل الانبياء عليهم السلام فهم المتكلمون والا فهم المشاؤن والسالكون للطريقة
الثانية ان وافقوا في رياضتهم احكام الشريعة فهم الصوفية المتشرعون والا فهم الحكماء
الاشراقيون والمص لما كان سالكا للطريقة الاولى وتابعا لهدى الانبياء ومقتديا للمتكلمين
خصوصا اهل السنة منهم فقال قال اهل الحق وهو اى الحق الحكم المطابق للواقع اى نفس الامر
هذا يشعر بان الحق هنا صفة مشبهة وقد يجيء بالمعنى المصدر وهو مطابقة الحكم للواقع وهو
من اسماء الله تعالى لكن الاول انسب هنا يطلق اى الحق على الاقوال يقال القول حق و
والعقايد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك اى باعتبار اشتمال كل واحد
من الاقوال والعقايد وغيرها على ذلك اى على الحكم المطابق للواقع ويقابله اى الحق الباطل

اهل الحق اهل السنة والجماعة

طريقة اهل النظر والاستدلال
وطريقة اهل النظر والمجاهدين

الحق هنا صفة مشبهة وقد يجيء بمعنى المصدر

15

وهو ايضا يستعمل في الاشياء المذكورة يقال القول باطل والاعتقاد باطل واما الصدق فقد
شاع في الاقوال خاصة يعني الصدق يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيرها الا شيوعه وكثرته
في الاقوال خاصة يقال قول صادق ولا يقال اعتقاد صادق ودين صادق ومذهب صادق
الا نادرا فعلم من هذا ان بين الحق والصدق عموما وخصوصا مطلقا والصدق خاص مطلقا
والحق عام مطلقا ويقابله اى الصدق الكذب يعني ان الكذب يطلق على الاقوال والاعتقاد
وغيرها الا شيوعه وكثرته في الاقوال خاصة وقد يفرق بينهما اى بين الحق والصدق بان المطابقة
يعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته اى الحكم
للواقع ومعنى حقيته اى الحكم مطابقة الواقع اياه اى الحكم يريد ان معنى الحكم الصادق هو الحكم
المطابق للواقع ومعنى الحكم الحق هو الحكم المطابق بفتح الباء هذا فرق بحسب المفهوم وما سبق
فرق بحسب الاستعمال فهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان قيل لم سمي الحق حقا و
الصدق صدقا لان الملحوظ اولا في هذا الاعتبار الاول هو الواقع ونفس الامر الموصوف
بكونه حقا وسمي الصدق به تمييزا عن اخته **حقايق الاشياء ثابتة** والجملة في موضع
النصب بانه مقول قال حقيقة الشيء وماهيته جمعهما في التعريف يدل على ترادفهما والمشهور
ان الحقيقة تطلق باعتبار الوجود والماهية لا باعتباره يعني ان الماهية اعم من الحقيقة فان
الماهية عبارة عن ماهية الشيء يكون به هو هو سواء صدق على شيء في الخارج كما
الانسان التي هي الحيوان الناطق او لا يصدق على شيء في الخارج اصلا كماهية العنقاء وهو
طير يطير في القاف وان الحقيقة عبارة عما به الشيء يكون هو هو ولكن لا بد من صدقه
على شيء في الخارج كماهية الانسان وغيرها ما به الشيء هو هو الضميران للشيء او احدهما
للشيء والاخر لما وهو مبتداء وخبر والمجموع خبر عن الشيء وبه متعلق بكان المقدر وجملة

الفرق بين الحق والصدق

لم سمي الحق حقا والصدق صدقا

ماهية

الشي هو هو في حكم اسمه وخبره توضيح المعنى ان كون الانسان انسانا بنفسه لانه بجعل جاعل
بل الجعل متعلق بالانسان باعتبار وجوده ومعنى سببية الشي لنفسه استغناؤه عن
السبب فالباء لضيق العبارة لا يقال كون الانسان انسانا بسبب الناطق فيكون حقيقة
له لانه لا سبب في المهية كما عرفت على ان الناطق سبب تخصيص الحيوان لا لكون الانسان
انسانا كالحيوان الناطق للانسان بخلاف الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه
اى بدون الضاحك والكاتب فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشي هو هو يعني كانه اشاره
الى ان الحقيقة والمهية لفظان مترادفان لا فرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب الاستعمال فانما
ثلثيا الى ان بينهما فرقا اعتباريا لا حقيقيا باعتبار تحققه حقيقة بان وجد ما صدق
هو عليه في الخارج وباعتبار تشخصه هوية يقال شخص بصره فهو شاخص اذا فتح عينيه
ومع قطع النظر عن ذلك ماهية اى مع قطع النظر عن كل واحد من التحقق والتشخص والشي
عندنا الموجود مبتداء وخبر اى عند اهل السنة والجماعة الموجود خلافا للمعتزلة فان المعدوم
الممكن عندهم شي بمعنى انه ثابت وان لم يدخل في جملة الموجود لا بمعنى انه يطلق عليه لفظ
الموجود ثم الخلاف في الشي بمعنى المتقرر الثابت في الخارج واما الشي اللغوي فهو
ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم المعدومات والممتنعات ويدل على ما ادعاه اهل السنة والجماعة
قوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا دليل على ان المعدوم ليس بشي لان الله تعالى
نفى الشيئية في حال عدمه ولو جاز لما صح النفي وقد صح والثبوت والتحقق والوجود
والكون الفاظ مترادفات فيكون الشي بمعنى الثابت مرادفا للموجود لكن المعتزلة
منعوا ترادف الثبوت مع الوجود بل قالوا ثبوت الشي بحيث يكون ظهر الاثار
هو الوجود والا فهو الثبوت فقط ثم الوجود مصدر قولهم وجد الشي على صيغة المجهول

المجهول ومصدر المعلوم هو الوجد بمعنى المصادفة معناها اى معنى الثبوت والتحقق اه
بديهي التصور فلا يصح تعريفه الا لفظا وقيل كسبي يصح تعريفه وقيل بديهي لكن بديهية
كسبية وقيل لا يمكن تعريفه اصلا لا بداهة ولا كسبا واستدلال كل واحد منها ثابت في
موضعه في المطولات فمن اراد الاطلاع فليطالع ثمه واعلم ان اريد بالوجود كون الشي
في الخارج فبديهي ككون زيد في الدار وان اريد به امر ينشاء منه هذه النسبة
فغير معلوم الحال فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا حاصل السوال
لما كان ما به الشي هو هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة وكان الشي هو الموجود
في الخارج كان قول المص حقايق الاشياء ثابتة باطلا لان الشي لما كان هو الموجود
كان حقيقة ايضا موجودة فان حقيقة الشي عين ذلك الشي فيكون تقدير قوله حقايق
الاشياء ثابتة الامور الثابتة ثابتة فهو لغو لان المحمول لا بد وان يكون مغايرا للموضوع وههنا
ليس كذلك لان المحمول ههنا عين الموضوع فلا يكون حملا في المعنى بل في اللفظ قلنا
المراد ما نعتقده حقايق الاشياء فلفظ حقايق بدل من ضمير الغايب او مفعول ثان لنعتقده
ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض السماء جمع سماوة والهمزة بدل
من واو قلبت همزة لوقوعها طرفا بعد الف زايدة والهمزة في ارض اصلية روي
عن علي بن طالب رضي الله عنه انما سمي الارض ارضا لانها تتارض ما في بطنها اى تاكل ما فيها و
قال بعضهم لانها تتارض بالحوافر والاقدام والسماء في اللغة ما علاك واظلك واصل الكلمة
من الاتساع ومنه قولهم ضيع الوزحة اذا اتسعت امور موجودة قولهم ان ما نعتقده
مبتداء امور موجودة خبره وحاصل الجواب ان يقال ان الموضوع والمحمول في هذه القضية
وان توهم اتحادهما في المفهوم متغايران في الحقيقة والمفهوم وان كانا متحدين بالذات فوجد

بمنزلة قوله انا

لحمل في المعنى فلا يكون القضية المذكورة لغوا ولا يرد ما ذكرتم من السوال في نفس الامر اي في
ذاته اي ليس وجوده وتحققه وثبوته لغرض فارض واعتبار معتبر كما يقال واجب الوجود موجود
اي ما نعبر بهذه العبارة ونسميه بلفظ الله موجود وهذا الكلام مفيد اي قولنا حقايق الاشياء
ثابتة كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان اي صدق هذا الكلام يرد على منكريه كالسوفسطائية او
بيان كونه مفيدا بالتاويل بل بالنظر الى الطلق بالترادف وقيل معناه ان هذا الكلام المجمل مفصل
الى فروع بعضها يحتاج الى البيان كوجود الجنة والنار وبعضها لا كوجود السماء والارض
فيه بحث لان قولك الثابت ثابت له فروع كذلك قوله ربما يحتاج الى البيان تاكيد هذا
الكلام مفيد لان ثبوت المحمول للموضوع اذا كان محتاجا الى البيان كان المحمول غير الموضوع
وحمل الشيء على غيره مفيد بالاتفاق ليس اي قولنا حقايق الاشياء ثابتة مثل قولنا الثابت
ثابت في الفساد لان الترادف فيه فلا يحتاج صدقه الى البيان كقولنا الانسان
انسان واما كونه مفيدا فمحتاج الى البيان لكن بالنظر الى كل واحد بلا تامل بخلاف قولك حقايق
الاشياء ثابتة ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري لان التاويل فيه لازم قطعا ولان
التاويل في حقايق الاشياء ثابتة لازالة الخفاء بخلاف شعري شعري فان التاويل فيه لا لافادة
لا لازالة الخفاء قيل ولا قوله مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري اي حال كونه غير موول
ليس مثله او لغوا تاويله ليس مثل تاويل شعري شعري لان في شعري اتحاد اللفظ والمعنى
بخلاف ما نحن فيه فان الاتحاد ليس الا من جهة المعنى واما قول الشارح انا ابو النجم وشعري
شعري فلتضمن اسم نوع صفة الكمال تضمن اسم خاتم الجواد او قفه جزء او كذلك شعري
اي انا ذلك المشهور الموصوف بالكمال وشعري هو الموصوف بالبلاغة وهذا المعنى ليس
بسديد في قولنا حقايق الاشياء ثابتة و واجب الوجود موجود لان المراد به ان الحقايق

17

بحقايق الاشياء ثابتة في الواقع اي كل ما نسميه حقيقة من الحقايق ونطلق عليه اسما من
الاسماء كالسماء والارض وغيرهما اشياء موجودة في الخارج فظهر ان السبيل اذ ما هو المراد
بذلك على ما لا يخفى متعلق بالبناء المقدر اي بناء على ما لا يخفى وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون
له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه اي ذلك الشيء بشيء مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات
دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم كان الحكم عليه اي الانسان بالحيوان مفيدا
واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا يعني لو كان السامع عالما بالانسان
من حيث انه جسم يفيد الحمل بالحيوانية ولو علمه من حيث انه ناطق لا يفيد لان الموضوع
يشتمل على المحمول والحكم كذا في قولنا حقايق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود فان الحقايق
وواجب الوجود اذا اخذا من حيث انهما موجودان في الخارج يكون الحكم عليهما بالثبوت
والموجود لغوا وان اخذا من حيث انهما موجودان في الذهن والحكم عليهما بالثبوت
والوجود الخارجيين لم يكن الحكم المذكور لغوا بل كان مفيدا والعلم بها اي بالحقايق من
تصوراتها بيان علم والتصديق بها وباحوالها اي كونها اعيانا واعراضا والضماير كلها
راجعة الى الحقايق لما ورد عليه ان المقصود هو الاستدلال بثبوت الحقايق على الصانع
فيجب ارجاع الضمير الى الثبوت ليتحقق العلم به اشار الى دفعه بتعميم العلم الى تصورها و
التصديق بها وباحوالها والثبوت يرجع الى الاحوال الثابتة كلها فيلزم العلم وقد يستدل
على صفات الصانع بخصوص الاحوال الثابتة فلا بد من التعميم بغير الثبوت متحقق
اي موجود في الذهن عند القائلين بالوجود الذهني او ثابت في نفس الامر كثبوت
الاضافة عند من لم يقل به وهم جمهور المتكلمين وقيل انه موجود في الخارج عند من لم
يقل به وهو خطاء لان القائل بوجود العلم انما قاله بواسطة وجوده في النفس لا بالذات
حيث قال العلم موجود

سهوا ولم نذر
غفلت ادلية

18

في النقل لا بالذات

حيث قال العلم موجود في الذهن والذهن موجود في الخارج فينتج ان العلم موجود فيه لكنه مردود لان وجود العلم في الذهن وجود ظلي ووجود الذهن في الخارج اصلي فلا ينتظم القياس لانتظام قولك الدر في الحقة والحقة في البيت وقيل المراد من قوله والعلم بها العلم بثبوتها اي بثبوت حقايق الاشياء يعني قال بعض العلماء انه ذكر فيما سبق شيئان الاول قوله حقايق الاشياء معنى والثاني الثبوت المذكور ضمنا في قوله ثابتة ولا يجوز ان يكون الضمير الذي في قوله بها عايدا الى قوله حقايق الاشياء لان الالف واللام في قوله الاشياء للاستغراق الجنس وحقايق مضاف اليه فيكون المراد بالحقايق جميع الحقايق لان مقابلة الجمع الذي هو قوله حقايق بالجمع الذي هو قوله الاشياء يستلزم انقسام الاحاد بالاحاد فيكون في كل فرد من افراد الشيء فرد من افراد الحقيقة ويكون معنى كلام المص والعلم بجميع الحقايق متحقق وانه مح لان كثيرا من الحقايق لا يحيط به علم البشر فتعين ان ذلك الضمير عايد الى الثبوت الذي ذكر في ضمن قوله ثابتة فان قلت لو كان الضمير عايدا الى الثبوت لوجب ان يقول المص العلم به لان الثبوت مذكر فلا بد ان يكون الضمير العايد اليه مذكرا لوجوب المطابقة بين العايد والمعود اليه قلت لان الثبوت وان كان مذكرا الا انه مضاف الى المؤنث فيكون مؤنثا بالاضافة الى المؤنث للقطع اي لكونه مقطوعا بانه لا علم بجميع الحقايق لان بعضها لا يعلم بانه لا علم بجميع الحقايق قيل لا يندفع الفساد المذكور بتقدير الثبوت فانه كما لا يجوز العلم بجميع الحقايق لا يجوز العلم بثبوت جميع الحقايق لان العلم بثبوت جميع الحقايق انما يكون بعد العلم بجميع الحقايق فيكون انتفاء الثاني موجبا لانتفاء الاول فيكون الضمير عايدا الى الحقايق دون الثبوت جوابه ان الضمير راجع الى الثبوت في ضمن المحمول وهو غير مستغرق لنفسه وان استغرق موضوعه والجواب اي جواب قوله قيل والجواب مشتق من جاب الفلاة اذا قطعها سمي جوابا لانه ينقطع به

كلام الخصم ان المراد

لانه ينقطع به

كلام الخصم ان المراد الجنس اي العلم بجنس الحقايق متحقق اي لا نم ان المراد بالحقايق جميع الحقايق بل المراد بها جنس الحقايق قيل يمكن الاستغراق بناء على ان المعنى ان ما نعتقده حقايق الاشياء فهو ثابت في الواقع ولا شك ان كل ما نعتقده كذلك قيل لا نم ان كل ما نعتقده كذلك لجواز الخطاء في الاعتقاد نعم انه كذلك حسب اعتقادنا لكنه تكلف فالرجوع الى الجنس اسهل ردا على القايلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها اي الحقيقة يعني ان قول المص حقايق الاشياء ثابتة رد للقول بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق لانهم نفوه بالكلية والاثبات في الجملة كاف في ردهم وقولهم والعلم بها متحقق رد لقولهم ولا علم بثبوت حقيقة الشيء ولا العدم ثبوتها الخ والحاصل ان مدعى الخصم السالبة الكلية وهي لا شيء من الحقايق بثابت ولا علم بثبوت حقيقة في دفعها يكفي اثبات الموجبة الجزئية لكونها نقيضها واثبات احد النقيضين يستلزم ابطال الاخر لامتناع الاجتماع صدقا وكذبا

خلافا للسوفسطائية زعم قوم ان السوفسطائية طائفة يتشعبون الى ثلثة مذاهب كما نقله الشارح رح والمحققون منعوه وقالوا لا يمكن عن عاقل ان يقول بهذه المذاهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه يدل عليه اشتقاق اسمه من سوفا واسطا كذا في تلخيص المحصل فان منهم اي من السوفسطائية من ينكر حقايق الاشياء ويزعم انها اي حقايق الاشياء اوهام كالنقوش على الماء وخيالات باطلة وهم العنادية لعنادهم الحقايق ومنهم اي ومن السوفسطائية قسم ثان من ينكر ثبوتها اي حقايق الاشياء في الخارج ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث فيكون كل من النقيضين حقا بالنظر الى معتقده وليس في نفس الامر شيء حق عندهم فلا اعتبار لهم وهم العندية لنسبتهم الحقايق الى انفسهم رد المص مذهب العنادية والعندية بقوله حقايق الاشياء ثابتة ومنهم من ينكر العلم بثبوت

السوفسطائية يتشعبون الى ثلثة مذاهب

العنادية

العندية

من يحكم العلم بثبوت الشيء ولا بثبوته ولا ينكر دون نفس العلم الحقايق ولا يثبتونها في نفس الامر
بل ينكرون العلم بالثبوت والعلم بلا ثبوت ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا
وهلم كلمة دعوة الى الشيء تقول هلم يا رجل وكذلك الاثنين والجمع والمؤنث موحد وهذه الكلمة تستعمل بمعنى
دعاء المخاطب كقولك هلم اي دن منه وتعال فهم اللاادرية رد المص مذهب اللاادرية بقوله
والعلم بها متحقق والفرق بين المذاهب الثلثة ان الاول نفي الحقايق والثاني نفي لا مع قطع النظر عن
الاعتقادات فقوله ثبوتها بتبعية الاعتقادات والثالث نفي لثبوتها وعدم ثبوتها لنا تحقيقا نصب على
التمييز من النسبة في لنا وكذا الزاما بعده انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان
كحرارة النار وبرودة الماء وبعضها بالبيان اي بالدليل العقلي وهي الامور العقلية فتثبت
المط الذي هو ثبوت حقايق الاشياء وتحقق العلم بذلك الحقايق والزاما معطوف على تحقيقا انه
ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت اي الاشياء والا لزم ارتفاع النقيضين وهو محال وان
تحقق اي ان تحقق نفي الاشياء والنفي والواو للحال حقيقة من الحقايق فتثبت المط لكونه
اي لكون النفي نوعا من الحكم والحكم قسم من العلم لكونه تصديقا والعلم قسم من الكيفيات النفسانية
وهو قسم من مطلق الكيف الذي هو قسم من العرض الذي هو قسم من الممكن الذي هو قسم
من الموجود وهذا معنى قولهم لان في نفيها ثبوتها اي في نفي حقايق الاشياء ثبوتها ولا يخفى انه
اي الالزام انما يتم على العنادية لان الثانية تقول تحقق النفي بحسب اعتقادنا في نفس الامر
والثالثة تقول لا ادري تحقق النفي ولا عدم تحققها ولهذا قال الشارح ولا يخفى انه انما
يتم على العنادية وكذا الاستدلال على ثبوت بعض الاشياء بالبيان او العيان لا يقال لا يخلو
شيء من الاستدلال والالزام على العنادية ايضا اذ ليس شيء من مقدماتهما متحققة ومعلومة
عندهم فكيف يقومان عليهم لانا نقول ان تحقق علم نفي معلوميتها فقد تحقق النفي وهو

اللاادرية

فقد ثبت النفي من الحقايق

19

وهو شيء وان لم يتحقق فذلك كان مذهب اللاادرية لا مذهب العنادية بل الاستدلال من طرفهم
لا يكاد يصح لانه لا حقيقة معلومة عندهم اجمعين حتى تثبت مدعاهم فاستدلالهم يناقض
مذهبهم قالوا اي السوفسطائية الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا فلا يوثق على حكم
الحس فلانه اما في الكليات او في الجزئيات وكلاهما بط اما الاول فلانه لا يدرك الكليات فضلا عن
الحكم عليها بل مدرك الكليات هو العقل واما الثاني فلان الحس يغلط في الجزئيات فانا نرى الصغير
في نفس الامر كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة وكالعنب في الماء نرى كالاجاصة ونرى الكبير في نفس
الامر صغيرا كالاشياء ونرى الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع احد العينين ونرى المعدوم
كالشرار موجودا وغير ذلك فيكون حكم الحس في اي جزء كان في معرض الغلط ولا يكون
مقبولا معتبرا كالاحول يرى الواحد اثنين الذي يقصد الحول تكلفا واما الاحول الفطري
فلما يرى الواحد اثنين لاعتقاده بالوقوف على الصنوا والصنوا في نحو الحلو حدا ومثنا
اي ومن الضروريات بديهيات قد يقع فيها اي في البديهيات اختلافات وتعرض شبه يفتقر في
حلها اي الشبه الى انظار دقيقة اي البديهيات لو كانت ثابتة لما اختلف فيها الاراء
والافكار واللازم منتف وكذا الملزوم بيانه ان كل قضايا يدعي صاحبها البديهية ويخالفها منكرها
فيعرض فيه شبه واذا وقع الاشباه يحتاج في حلها الى انظار دقيقة من الطرفين مثلا يدعي
المعتزلة بديهية حسن النافع وقبح الضار وانكره الاشاعرة والحكماء والنظريات فرع الضروريات
ففسادها اي الضروريات فساد لها اي النظريات ولهذا اي ولاجل ان النظريات فرع الضروريات
كثر فيها اي النظريات اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي الجزم
بانتفاء اسباب الغلط كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة والماء بارد اعلم ان الحكماء
كافلاطون انكر الحسيات واعترفوا بالبديهيات لانا نرى الظل ساكنا وهو متحرك

بالبعض

ونرى [illegible] دايرة من النار ونرى شعلة دوارة ونرى الثلج ابيض وهو شفاف فاذا غلط الحس السليم
في امثالها كان متهما لا يقبل ادراكه في الحسيات اجيب بان غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا
ينافي الجزم بالبعض الاخر لانتفاء سبب الغلط فيه واعترض بان اسباب الغلط غير محصورة فلعل
الكاغذ مثلا لم يكن ابيض بسبب خفي فيه فلا بد من بيان الاسباب ثم نفيها فيه ولو بين ذلك
كان بانظار دقيقة ولا يكون بديهيا ورد عليهم بان حكم العقل لما كان متهما في الحسي كان متهما
في العقلي فاعترافهم بالحسي دون العقلي بط ولو قيل بديهة العقل يشهد في العقل بعدم غلط
قلنا بديهته يشهد ايض عدم غلطه في الحسي فلا قدح فيه والاختلاف في البديهي هذا جواب
عن قولهم ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلاف لعدم الالف او لخفاء في التصور لا ينافي البد
وكثرة الاختلافات جواب عن قوله والنظريات فرع الضروريات ففسادها فساد لها لفساد
الانظار لا ينافي حقية بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللا
لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به المجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا
او يحترقوا قيل هذا وارد على من انكر الحقايق كلها لا على من انكر الحسيات فقط لانهم لم يدعوا غلط
الحس في كل شيء بل لما وجدوا غلطه في صور كثيرة اتهموه فلم يجعلوه طريقا لليقين فان
قلت الغلط في الحسيات يستلزم الغلط في العقليات لانها مبادئها فلا يعين قلت لا استلزام
فانك اذا ابصرت ظلا احسسته ساكنا ثم ابصرته في موضع اخر ساكنا لكن ايقنت منها
بانه متحرك وهذا يقين حصل من الغلطين لا من جهة غلط فان الحس بتجزيه في الموضعين ليس
بغلط بل الغلط في زعمه ساكنا والحق ان احتمال سبب الغلط لا يقدح في ادراك الحواس بل يقدح
في العلم بكونه ادراكا حقا وهو مدفوع بان نظام العالم يترتب الواجب الحكيم الذي اودع
في كل نوع مصلحة لم تتخلف عنه فلما كانت فطرة الحواس للادراك كان اكثر ادراكه سالما عن

والنظريات فرع الضروريات

عن سبب الغلط وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف وهي التي يكون ظاهرها محلا بصورة
الصدق والحق وباطنها باطلة وكاذبة لان سوفا معناه العلم واسطا معناه المزخرف اي
المزين بالباطل والغلط باطنة ومنه اشتقت السفسطة استعملت في اقامة الادلة على نفي
علم الحقيقة بالضرورة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اي محب الحكمة **واسباب العلم**
اي اسباب حصول العلم بحذف المضاف والسبب هو لغة ما يتوسل به الى الشيء واصطلاحا
ما يكون طريقا للحكم من غير تاثير وهو صفة يتجلى بها اي بالصفة المذكور لمن قامت اي الصفة
به الضمير في به راجع الى من وهذا التعريف لابي منصور الماتريدي اي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن
ان يعبر عنه الضمير في عنه راجع الى ما وما عبارة عن المعلوم قوله ويمكن معطوف على يذكر وكلاهما
اي يذكر ويمكن تفسير للمذكور ويتضح ويظهر تفسير لقوله يتجلى قيد بالمذكور ليندرج تحته الموجود والمعدوم
والمستحيل فيرد عليه كم من معلوم يحصل بالفكر فلا يحتاج الى الفكر فاشار الى جوابه بقوله ويمكن ان
يعبر عنه فالشيء الذي غير مذكور يمكن ان يذكر الذكر بالضم بالقلب وبالكسر باللسان قوله
المذكور من الذكر بالكسر هنا لانه لو اخذ من الذكر بالضم لم يحتج الى هذا التاويل لكنه بمعنى المعلوم
فذكره في تعريف العلم تكلف اعلم ان العلماء اختلفوا في العلم المطلق على مذاهب ثلثة
المذهب الاول ضروري لا يحتاج الى التعريف واختاره الامام فخر الدين الرازي رح لدليلين
الاول ان كل احد يعلم بنفسه بالضرورة انه موجود وهذا العلم علم خاص متعلق بمعلوم خاص
وهو وجوده والعلم المطلق جزء منه لان المطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم
بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذي هو لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق سابقا عليه و
السابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا فيكون العلم المطلق ضروريا وهو المط والدليل
الثاني هو ان يقال لو كان العلم المطلق كسبيا موقوفا ما ان يعرف بنفسه وهو تحصيل جزما

السوفسطائية المزخرف اي المزين بالباطل والغلط باطنة

الفلسفة محب الحكمة

او بغيره وهو ايضا محال لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور لتوقف معلومية
كل واحد منهما على معلومية الاخر وانه محال ويمكن ان يجاب عن هذين الدليلين اما الجواب عن
الدليل الاول فهو ان يقال لا نم ان تصور العلم ضروري بل الضروري حصول ذلك العلم الجزئي
المتعلق بوجوده وذلك الحصول غير تصور وغير مستلزم اياه لان كثيرا ما يحصل لنا العلوم
الجزئية المتعلقة بالمعلومات المخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم فاذا لم يكن العلم الجزئي
المتعلق بوجوده متصورا لا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن ان يكون ضروريا ولئن
سلمنا ان ذلك العلم الجزئي ضروري لكن لا نم يلزم منه ان يكون ذلك العلم المطلق
فضلا عن ان يكون ضروريا وانما يلزم ان لو كان العلم المطلق ذاتيا للعلم الجزئي وهو غير
معلوم لنا واما الجواب عن الدليل الثاني فهو ان يقال انا نختار ان العلم معرف بغيره ولكن لا نم
لزوم الدور فان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق
فلا دور اصلا لان تصور العلم موقوف على تصور الغير وتصور الغير يكون موقوفا على حصول
العلم لا على تصوره وحصول الشيء غير تصوره والمذهب الثاني انه نظري لكن لا يمكن
تعريفه واختاره امام الحرمين وامام الغزالي واستدل عليه بدليل الثاني للامام فخر الدين الرازي
والمذهب الثالث انه نظري يمكن تعريفه لكن اختلفوا في تعريفه موجودا كان او معدوما
كالشيء الذي يدرك في العقل ولا وجود له في الخارج فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل
من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا
يحتمل النقيض يحتمل شيئين احدهما ان يكون هناك نقيض ولا يحتمله والثاني ان لا يكون
هناك نقيض عليه ايضا ان يقال لا يحتمل النقيضين اعلم ان هذا التعريف مختار عند العلماء يصدق م
لتناوله التصور والتصديق اليقيني دون غيره بخلاف التعريف الاول فانه يتناول التصديق

التصديق الغير اليقيني ايضا فيكون الحد الثاني مانعا دون الاول ومعنى هذا التعريف ان العلم
صفة اي امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها وموصوفها الذي هو العالم تمييزا للمدرك كانها
عما عداه لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق ذلك التمييز الذي هو المعلوم نقيض ذلك التمييز
اي توجب كون محلها مميزا بكسر الياء فقوله صفة جنس شامل لجميع الامور القائمة بالغير وقوله
توجب تمييزا يخرج عن هذا الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة
والجبن وغيرهما كالسواد والبياض وغيرهما مثلا فان هذه الصفات توجب لمحلها
تميزا اي توجب كون محلها مميزا بفتح الياء لا مميزا بكسر الياء ضرورة ان الشجاعة
تميز الشجاع عن الجبان وكذا السواد تميز الاسود عن الابيض واما العلم فيوجب تميز
العالم عن الجاهل ويوجب ايضا تميز المدركات عن غيرها وقوله لا يحتمل النقيض يخرج عن الحد
الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل لكل واحد منها يحتمل نقيضه وكذا
يخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه في المستقبل على ما هو الواقع فيزول ما حكم من
الايجاب والسلب الى ما يقتضيه وكذا يخرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وحاصل هذا الحد
ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق
تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز
لم يقع على تلك الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو بشيء يتعلق به تلك
الصفة والتمييز وذلك الشيء هو المعلوم الذي لا يحتمل نقيض ذلك التمييز فانه وان كان
شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني فقد قيد بعضهم هذا التعريف بالمعاني
وقال بعضهم العلم صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فحينئذ لا يشمل هذا التعريف
ادراك الحواس لان المدرك بالحواس هو الصورة لا غير والذي ترك القيد فقد اصح

ولذا اختاره الشارح رح وللتصورات اي شامل التصورات بناء على انها لا نقايض لها اي التصورات على ما زعموا تنبيه على خطاء زعمهم لان اطلاق النقيض على اطراف القضايا شايع والحق انه لا تناقض الا بين المتناقضين وهما المفهومان المتمانعان بذاتهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهومي الانسان واللاانسان لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء او يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا نحو زيد انسان وزيد لا انسان مثلا فيكون التناقض بين القضيتين وكذا باقي التصورات فان قيل يلزم من هذا ان يكون جميع التصورات مطابقا للواقع مع ان بعضها غير مطابق له قلنا لا نم ان بعض التصورات لا يوصف بعدم المطابقة اصلا فانا اذا راينا شبحا من بعيد وهو حجر مثلا فحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة علم تصوري والخطاء انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة لهذا الشبح المرئي فيكون التصورات كلها مطابقة لما هي تصورات موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك الصورة فلا اشكال ايضا هذا هو المذكور في شرح المواقف والمقاصد لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات اي كما ينبغي لانه ينبغي ان يشمل هذا اي خذ هذا لكن استدراك عن التعريف الاول ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم اي المتكلمين مقابل للظن قوله لان العلم الخ اشارة الى جواب ما يقال ان التجلي اعم من الانكشاف التام والعام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات الثلث المعتبرة فكيف يحمل على الانكشاف التام وحاصل الجواب ان العلم لا يعرف في هذا الفن الا بالاعتقاد الجازم المطابق للواقع فانه قرينة ان المراد من الانكشاف الانكشاف التام للخلق اي للمخلوق من الملك والانس والجن خص هذه الثلثة لانهم انواع المكلف وحال غيرهم غير معلوم بل لهم نفوس مجردة تدرك الكليات لا بخلاف علم الخالق لذاته اي

فانه اي علم الخالق

22

اي علمه الازلي لذاته لان وعلم الاطباقي وهو الانكشاف لعلمه الازلي فضمير لذاته له لا للعلم والا لكان واجبا لذاته ولم يقل احد لا السبب من الاسباب ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل ووجه الضبط ان السبب اي السبب الذي يحصل العلم ان كان من خارج اي خارج عن ذات المدرك فالخبر الصادق والا اي وان لم يكن خارجا فان كان اي السبب آلة غير المدرك غير منصوب صفة آلة فالحواس والا اي وان لم يكن آلة فالعقل بحكم الاستقراء هذا على قول من قال ان المدرك للكليات والجزئيات هو العقل لكن احدهما بواسطة الآلات دون الآخر لا على قول من قال ان المدرك للكليات هو العقل ومدرك الجزئيات هو الحواس فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى اي ان اريد السبب الحقيقي فهو واحد لا غير وهو الله تعالى لانها اي العلوم بخلقه اي الله وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري اي ما يكون سببا بالنسبة الى ظاهر الحال كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك اي الحواس الات والاخبار طرق والسبب المفضي الى العلم في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه اي مع السبب المفضي بطريق جري العادة اي لا يكون موجدا ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات فعلى كل التقادير الثلثة لا يكون قول المصنف واسباب العلم ثلثة اه صحيحا قلنا هذا اي كون الاشياء ثلثة على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد حاصل الجواب هو اختيار القسم الثالث من اقسام الترديد المذكور وهو ان مراد المصنف من السبب في قوله واسباب العلم ثلثة هو السبب المفضي الى العلم في الجملة ولكن انحصاره في الثلثة المذكورة ليس على سبيل الحقيقة بل على عادة المشايخ اي اهل الحق والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة

لا يقال الامر والنهي موجبان العلم ... بالوجوب والحرمة لانا نقول المفيد للعلم بهما ما يلزمهما من الخبر المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهي يستلزم الحكم بانه حرام لكن ان كل لفظ يفيد تصور معناه مفردا او مركبا فهو من اسباب العلم
عصام

اي عن تدقيقاتهم المبنية على اصولهم الفاسدة والا فالمتكلمون احق بالتدقيق منهم فانهم
اي المشايخ لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك
فيها اي لا شك في ان الخمس الحواس الظاهرة ثابتة في الوجود سواء كانت من ذوي العقول
او غيرهم كالفرس لان علم المحسوسات حاصل للحيوانات العجم جعلوا الحواس احد الاسباب براسها
ولما كان معظم المعلومات الدينية نحو الصلوة والزكوة والصوم والحج وغير ذلك من الفرائض
مستفادا من الخبر الصادق وان كان داخلا في ادراك الحواس لكون طريقه السمع
جعلوه اي الخبر الصادق سببا اخر ولما لم يثبت عندهم اي المشايخ الحواس الباطنة
المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك كالخيال والمتصرفة والحافظة لم يثبت
عند المشايخ الحواس الخمس الباطنة لان دلائل الحكماء على اثبات تلك الحواس لم تتم عند المشايخ نخ
ولم يكن عنده دلائل شافية لاثباتها اعرض المشايخ عنها ولم يشتغلوا في اثباتها ببيان
عدم تمام ادلة الحكماء على اثباتها فان الحكماء استدلوا على وجود الحس المشترك وهو قوة
في الدماغ يدرك جميع ما يدركه الحواس بعد غيبة المادة فكانها حوض ينصب فيه العيون الخمسة
فالمدرك ليس هو العقل لانه لا يدرك الجزئيات ولا احدى الحواس الظاهرة لان كل واحد
من تلك الحواس الظاهرة لا يحضر عندها الا نوع مدركاتها دون غيره ولا بد من قوة
اخرى ان يحضر عندها جميع تلك الانواع وهذا الدليل غير تام لجواز ان المدرك هو العقل
بواسطة الحواس الظاهرة واستدلوا على ثبوت الخيال بان يقال ان للصور المحسوسات
قبولا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر عند الحكماء
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ومبداء القبول هو الحس المشترك ومبداء الحفظ
هو الخيال وهذا الدليل ايضا لا يتم لانا لا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لجواز ان يصدر

يصدر عنه اكثر من واحد بواسطة شرطين مختلفين كالارض مثلا يقبل الشكل بمادتها ويحفظ بصو رتها
فيجوز ان يكون القبول والحفظ معا في قوة واحدة بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على ثبوت الوهم
بان يقال ان الوهم قوة في الدماغ يدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعمرو مثلا والمدرك لتلك
المعاني ليس هو العقل لانه لا يدرك الجزئيات الا بواسطة الالة ولا يجوز ان تكون تلك الالة احدى
الحواس الظاهرة لانها انما تدرك الصور الجزئية دون المعاني الجزئية وليس هو احدى الحواس الظاهرة
لانها لا تدرك المعاني الجزئية بل تدرك الصور الجزئية فيكون المدرك لتلك المعاني الجزئية قوة اخرى
فينا وهو الوهم وهذا الدليل ايضا لا يتم لانه لما جاز ان تكون القوة الواحدة كالحس المشترك
مثلا الة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان تكون الة لادراك معانيها ايضا لا بد لك من دليل
واستدلوا على وجود الحافظ ان للمعاني الجزئية قبولا وحفظا وهما متغايران فلا بد لهما من
مبدأين لما تقرر عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ومبداء قبول المعاني الجزئية هو الوهم
ومبداء حفظها هو الحافظة وهذا الدليل غير تام ايضا لجواز ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد
بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على وجود المتصرفة بان يقال انا نجمع بين تصور تارة مادة في
كما نتصور انسانا ذا راسين ونفصل بينهما تارة اخرى كما نتصور انسانا عديم الراس
وكذلك بين المعاني الجزئية وليس المتصرف هو العقل لعدم حصول الجزئيات عنده ولا الحس
الظاهري لانه لا يدرك المعاني والمتصرف انما يكون بعد الادراك فيكون فينا قوة اخرى
متصرفة فيها وهذا الدليل غير تام لجواز ان يكون المتصرف هو العقل بواسطة هذا هو المذكور
في شرح المقاصد ولم يتعلق لهم اي للمشايخ غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبد يهيات
والنظريات لان كلا من الحدس والتجربة والنظر من اثار العقل وليس من الاسباب المستقلة
الوجود بخلاف الحواس الظاهرة فانها مستقلة الوجود وان لم يستقل في الادراك وكان مرجع

الكل اى كل العلوم الحاصلة بالحواس الباطنة والتجربة والبديهية الى العقل جعلوه اى العقل
سببا ثالثا لنا يفضي صفة ثالثا الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات
فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وهو من الوجدانيات وهو ما يدركه الوهم وان
الكل اعظم من الجزء مثال الاوليات وان نور القمر مستفاد من الشمس مثال للحدس وان السقمونيا
مسهل مثال للتجربة والفرق بين الحدس والتجربة ان مشاهدة الحس مرة او مرتين كافية
في الحدس لا في التجربي بل لا بد فيه من المشاهدة مرارا كثيرا وايضا ان السبب في التجربي معلوم
السببية مجهول الماهية وفي الحدس معلوم كلاهما وان العالم حادث مثال لترتيب المقدمات
هو العقل مفعول ثان لجعلوا العقل في الاصل الحبس سمي به الادراك الانساني لحبسه عما
يقبحه ويعقله على ما يحسن وان كان في البعض باستعانة الحس **فالحواس** جمع حاسة
بمعنى القوة الحساسة اى لا بمعنى السمع الذى هو الاذن والبصر الذى هو العين ولا بمعنى
المصدر الذى هو فعل المتكلم والدليل عليه قول الشارح في تعريفها وهى قوة **خمس** بمعنى
ان العقل حاكم بالضرورة لوجودها اى الحواس واما الحواس الباطنة التى تثبتها الفلاسفة فلا
تتم دلائلها اى الفلاسفة على اصول الاسلامية **السمع** وهى قوة مودعة اى موضوعة
في العصب اى الذى فيه هواء مختص كالطبل المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها اى بالقوة
الاصوات هى كيفية الهواء عند تموجه والحروف هى كيفية الصوت مسموعة معه واما كون
الصوت ملايما او منافرا فمدرك بالوجدان لا بالسمع بطريق وصول الهواء المتكيف
بكيفية الصوت اى بكيفية هى الصوت الى متعلق بوصول الصماخ خلاصة الكلام ان سبب
حصول السمع هو انه اذا حدث صوت في موضع من المواضع يتكيف الهواء الحاصل
في ذلك الموضع لكونه لطيفا بكيفية ذلك الصوت من الحدة والثقل ثم يتكيف بها الهواء المجاور

التعقير ... الملك ... قعرت البئر اذا جعلت لها قعرا واى

24

المجاور لذلك الهواء ثم المجاور بالمجاور الى حد ما يكون بحسب قوة الصوت وضعفه فالسامع الذى يقع
في تلك المسافة يسمع تلك الاصوات بلا خلاف واما السامع الخارج عن تلك المسافة
بدون وصول ذلك الهواء اليه هل يسمع ذلك الصوت ام لا ففيه خلاف فيما بينهم فقالت
الفلاسفة لا وتابعهم النظام من المعتزلة وقال حكماء الاسلام المتاخرون منهم نعم والحق هو هذا المذهب
دون الاول بثلثة اوجه الاول انا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح بميل من
جهتنا الى خلافها وذلك ضرورى يعرفه كل واحد ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك الهواء
بذلك الصوت لا يصل الى صماخنا اذ نحن في موضع لا ريح فيه والوجه الثانى انه لو فرض بيت
لا فرجة له يسمع الصوت من داخله الا من خارجه ولا وصول هواء فيه حتى نقل عن بعض
الكمل انه يسمع اصوات الافلاك ولا هواء فيها والوجه الثالث هو انا ندرك جهة الصوت
وذلك دليل على ان الصوت قبل وصول الهواء الحاصل بذلك الصوت الى الصماخ
يدرك اذ لو لم ندركه الا عند الوصول لما ادركنا جهته كما في اللمس واللازم بط وكذا الملزوم
واستدل الفلاسفة على مذهبهم من وجهين الوجه الاول هو ان الصوت عند هبوب الرياح
لا يسمعه من كان الهبوب من جهته فذلك لان الهبوب منعه من الوصول الى الصماخ
وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت من حد الادراك لان الادراك
من البعيد لا بد وان يكون له حد كما في الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك
والوجه الثانى هو انا ندرك ضرب الخشبة بالفاس في الصحراء قبل سماع الصوت وذلك لانعدام
وصول الهواء الحاصل الى الصماخ فاذا وصل سمع وفيه نظر لجواز ان يكون عدم
السماع لبعد الصوت يعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك اى عند الوصول عند المتكلمين

سهو او ... فلا حاجة الى ... تغير الشم والصوت ... يخلق ادراكها ...

~~المتكيف بكيفية الصوت الى الخيشوم لا بمعنى ان ذلك الوصول علة تامة لذلك الادراك~~
~~وبطريق الايجاب عند الحكيم وبطريق التولد عند المعتزلة~~ **والبصر** هو القوة المودعة في
العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ فيمتد احدهما
من اليمين الى اليسار والاخر بالعكس متلاقيا بحيث يصير الملتقى مجمع النورين ثم يفضي ثم تفترقان
فيتاديان الى العينين يدرك بها اي بالقوة الاضواء والالوان والاشكال والمقادير اي
الطول والعرض والعمق فعصبة اليمين يرجع الى اليمين وعصبة اليسار يرجع الى اليسار
فعلى هذا يكون كهيئة الدالين يكون محدب كل منهما الى محدب الاخر لا كهيئة الصليب وان كان
في الظاهر كذلك والحركات اي الحسي اذ شاهد الجسم في مكانين ادرك فيه العقل الحركة فلا يرد ان
ان الكون من الاعراض النسبية لا يدرك بالحس والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى
ادراكها اي ادراك الاضواء والالوان في النفس عند استعمال العبد تلك القوة وشرايط
الابصار ثمانية عند الجمهور وهي كون المرئي كثيفا لان اللطيف قد لا يرى كالهواء او كونه
مضيئا بنفسه كالشمس والنار او بغيره كالاشياء المستنيرة بالمضيء وكونه محاذيا للبصر او في حكم
المحاذاة كالوجه الذي رؤي بالمرآة وقصد البصر الى الابصار وعدم الحجاب وعدم القرب المفرط و
عدم البعد المفرط **والشم** وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ
الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروايح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية
ذي الرايحة الى الخيشوم متعلق بوصول بمعنى ان الله تعالى يخلق ادراك تلك الروايح
بطريق جري العادة عند المتكلمين وبطريق الايجاب عند الحكيم عند وصول الهواء المتكيف
بكيفية ذي الرايحة الى الخيشوم لا بمعنى ان ذلك الوصول علة تامة لذلك الادراك **والذوق**
وهو قوة منبثة اي المنتشرة والمتفرقة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها اي

اي بالقوة الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية قال السيد الرطوبة اما ان تتكيف بكيفية
الطعم فيصل الى العصب فيكون الرطوبة هي المحسوسة في الحقيقة او تنتشر بها اجزاء المطعوم
فيصل تلك الاجزاء الى العصب فيكون الرطوبة مسهلة بوصول المحسوس للاحساس في النفس ويعترض
بان اجزاء المطعوم قد اختلطت بالرطوبة على العصب المفروش فيكون الرطوبة محسوسة دون
الاجزاء غير معقول بل الحق انهما محسوسان معا وقد يحس الرطوبة بدونها كلعاب الصفراوي ويحس
حرارته بلا مرارة قيل وصول الرطوبة اسهل من وصول اجزاء المطعوم لكثافتها فلعلها لم تصل
الى القوة الذائقة فلم يدركها فلذا ذكره السيد بالترديد لا بالقطع **واللمس** وهو قوة
منبثة في جميع البدن اي اكثره فان بعض الاجزاء ليس فيه قوة اللمس كالكلية والكبد والطحال
والرية بل قوة اللمس في اغشيتها فقط والحكمة في عموم قوة اللمس حفظ البدن عما يتضرر به
من الحر والبرد وعدم اللمس في الاعضاء المذكورة بحكمة ذكرت في المطولات يدرك بها اي بتلك القوة
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به اي بجميع البدن
بمعنى ان الله تعالى يخلق بطريق جري العادة وانما قال في الذوق واللمس منبثة ولم يقل مودعة
كما قاله في غيرهما لانهما لا يختصان بموضعين مخصوصين كساير الحواس لانتشار القوة الذائقة
على جرم اللسان واللامسة على جميع البدن **وبكل حاسة منها** اي من الحواس الخمس
توقف اي تطلع **على ما وضعت هي** اي تلك الحاسة **له** الضمير راجع الى ما يعني ان
الله تعالى قد خلق كلا من الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم
والشم للروايح ولا يدرك بها اي بالسمع والذوق والشم ما يدرك بالحاسة الاخرى ولكنه
هل يجوز ذلك ام لا فيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك اي الادراك بمحض خلق الله تعالى
من غير تاثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا وان

لم يكن واقعا بالفعل فان قيل اليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته فهذا السؤال
لقوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس
الموجودة في الفم والله اعلم والخبر الصادق اى المطابق للواقع طابق الاعتقاد او لا فان
الخبر كلام يكون لنسبته اى الكلام خارج اى نسبة خارجية محققة او مقدرة ومعنى النسبة
الخارجية ان يقع الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها فلا يرد ان النسبة من الامور الاعتبارية
يمتنع وجودها في الخارج تطابقه اى الخارج تلك النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه اى
النسبة الخارجة فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا اى اعتبار المطابقة وعدم
المطابقة للواقع من اوصاف الخبر الكلام منحصر في الخبر والانشاء لانه اما ان يكون لنسبة ذلك
الكلام امر خارج عنه ثابت في زمان من الازمنة تحقيقا او تقديرا تطابق تلك النسبة ذلك
الكلام الامر الخارج او لا تطابقه في الثبوت والانتفاء او لا يكون لها امر خارج كذلك فان كان
الاول فالكلام هو الخبر وان كان الثاني فالكلام هو الانشاء فالمراد من نسبة الكلام تعلق احد
الجزئين بالاخر ليفيد المخاطب فائدة تامة سواء كانت تلك النسبة الخارجية ايجابية او سلبية
كالنسبة الخبرية او غيرها كالنسبة الانشائية والمراد من الامر الخارج هو النسبة الخارجة
عن نفس الكلام من الايجاب والسلب في نفس الامر سواء كانت ثابتة في الواقع او بحكم العقل
بعد تصورها مقدرة الوقوع في الواقع ليدخل ما يحكم العقل ثبوتها او انتفاءها وما يقع بعد كبعت
والبيع اذا اردت به الاخبار عن البيع في الماضي او في الحال او في المستقبل فلا بد لهذا
الاخبار من وقوع بيع تحقيقا او تقديرا خارج عن هذا اللفظ اى لا يكون هذا اللفظ
فقط سببا لحصوله في الخارج حتى يقصد مطابقة الموضوع البيع الحاصل من اللفظ لذلك
البيع الخارج وتحقيقه ان قولك بعت هذا الثوب مثلا النسبة شيء خارج عن نفس هذا الكلام في

الزمان الماضي وهذا الكلام يعبر عنه فان طابقه هذا كان صادقا والا كان كاذبا وكذا
النسبة في ابيع هذا الثوب شيء خارج عن نفس هذا الكلام مفروض الوقوع في الزمان المستقبل
وهذا الكلام يعبر عنه فان وافقه فهذا صادق والا فكاذب بخلاف اذا اردت بالبيع الانشاء
فانه يحصل في الحال من اللفظ بنسبة فقط لا خارج له بل هو ايجاد وطلب لا يعبر عن الواقع في نفس
الامر والمراد من المطابقة وعدمها اتحاد نسبة الكلام مع نسبة خارجة عنه في الايجاب والسلب
وعدم اتحادهما في احدهما وهي معنى الصدق والكذب متصف بهما الخبر فالخبر هو الكلام الدال
على نسبة لها خارج سابق عليها في الواقع او في العقل يحتمل ان يصدق باعتباره وان يكذب
باعتباره والانشاء هو الكلام اتحد زمان نسبته مع زمان افادته من غير نسبة اخرى في
الواقع او في العقل وقد يقال ان اى الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو
بمعنى الصدق يشير على ان المراد هو النسبة وبقوله على ما هو به كيفيتها كالايجاب والسلب
لكن المتعارف ان مدخول عن وصلة الاخبار هو الموضوع وما بعده المحمول فالاولى ان
يوجه على المتعارف هو عبارة عن الشيء والضمير في به راجع الى ما ولا على ما هو به في الكذب
اى الاعلام بنسبة تامة يطابق الواقع او لا يطابقه فيكونان اى الصدق والكذب من
صفات الخبر لان الاعلام بالنسبة صفة المخبر فمن ههنا اى من اوصاف الخبر او صفات المخبر
يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة على نوعين
انما يصدق الحصر في نوعين على تقدير كون صدق الخبر بمجرد النظر الى مفهومه اى مع قطع
النظر عن الخارج وكونه خبرا والا فجميع الخبر وربما صادقة فلا يصدق الحصر احدهما الخبر
المتواتر للخبر المتواتر شروط احدها ان يكون المخبرون بحيث يمتنع صدور الكذب منهم
والثاني ان يكون المخبرون عالمين بما اخبروا علما مستندا الى الحس لا الى غيره بدليل انه لو اخبر

مثلا بحدوث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم بل يحصل لنا ذلك العلم بالاستدلال والثالث ان يكون
المخبر به حكما مشاهدا ولو بالتجربة والحس فلو اخبر جميع العالم عن المستحيل عقلا او من المعقول الغير
المشاهد لا يفيد اليقين لان الخبر المبني عليه في المعقول فقط واختلفوا في عدد المخبرين فقال قوم
لا بد وان يكون بحيث لا يمكن احصاؤهم وتحصيلهم احصائهم وقال قوم لا بد وان يكون اقل العدد خمسة وقال
قوم لا بد وان يكون ذلك اثني عشر وقال قوم لا بد وان يكون عشرين وقال قوم لا بد
وان يكون ذلك اربعين وقال قوم لا بد وان يكون ذلك سبعين والاولى من هذه
الاقوال عدم الاحصاء واما الانحصار في عدد مخصوص ليس بشرط بل بحيث يقع العلم بخبرهم
ولا يجوز توافقهم على الكذب سواء كانوا ممن لا يحصى او كانوا ممن يحصى خمسة او اثني عشر او
غير ذلك يسمى بذلك اي بالمتواتر لما انه اي الخبر المتواتر لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي
وهو اي الخبر المتواتر **الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور توافقهم** اي لا
يجوز العقل توافقهم **على الكذب** ومصداقه اي ما يدل على صدقه بمعنى المرجع وقوع العلم
بلا شبهة فالعلم بتواتره موقوف على وقوع العلم به بلا شبهة ووقوع العلم موقوف على
نفس الخبر المتواتر لا على العلم بتواتره فلا دور نعم اذا استدل على قطعية حكم بتواتر خبر به لزم
هناك دور اللهم الا ان يثبت تواتره بطريق اخر **وهو بالضرورة موجب
للعلم الضروري** اي الخبر المتواتر يوجب اليقين على ضروريات عند جمهور العلماء
خلافا من القوم من الفلاسفة وهو السمنية وبراهمة الهند فانهم انكروا ايجابه علم اليقين
وقالوا لا يوجب الا الظن وقال قوم اخر منهم النظام من المعتزلة وابو عبد الله البلخي
انه يوجب علم الطمانينة وهو فوق الظن دون علم اليقين ثم القائلون بكونه موجبا
للعلم اختلفوا فيما بينهم وقال الجمهور منهم انه يوجب علما ضروريا وقال ابو الحسن البصري

27

وامام الحرمين والامام الغزالي انه يوجب علما استدلاليا واستدل النافون بكونه موجبا بان
التواتر مركبا من الاحاد وكل واحد من تلك الاحاد يحتمل الكذب حالة الانفراد ولا يزال بالانضمام
المحتمل ذلك الاحتمال حتى لو انقطع الاحتمال لانقلب الجائز ممتنعا وهو محال فلنا لا نسلم لا يجوز ان
يحصل اليقين من انضمام الظنون الى ان ينقلب الاحتمال يقينا كما يحصل الشبع والري والسكر
من الاكل والشرب على التدريج مع كل لقمة لا يفيد الشبع والري والسكر **كالعلم بالملوك
الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية** اي البعيدة يحتمل العطف
اي عطف البلدان على الملوك وعلى الازمنة والاول اي العطف على الملوك اقرب بحسب المعنى
وان كان البعد من جهة اللفظ لانه اذا عطف على الازمنة نظرا الى القرب يكون كل واحد
منهما قيدا للاول فيكون المثال واحدا بل المراد بهذا اي كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية
والعلم بالبلدان النائية والعلمان والمثالان خير من علم واحد وقيل انما قال اقرب لانه على تقدير
عطف البلدان على الازمنة لا فائدة في تقييده النائية وعلى تقدير عطفه على الملوك يكون
في تقييده بالنائية فايدة فالاولى ان يقال لا فايدة في العطف على الازمنة اصلا لان العلم بالملوك
الخالية متواتر لا يتوقف على كونه في البلدان النائية فههنا امران اي في مقام ان خبر المتواتر يوجب
العلم احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك اي كونه موجبا للعلم بالضرورة فانا نجد في انفسنا
العلم بوجود مكة وبغداد وانه اي هذا العلم ليس الا بالضرورة بالاخبار الثاني ان العلم الحاصل به
بالخبر المتواتر ضروري كان ايجابه للعلم ضروريا وقد يكون كل من العلم والايجاب نظريا كنتايج الشكل
الرابع وقد يكون العلم نظريا والايجاب ضروريا كنتايج الشكل الاول وذلك اي كونه ضروريا
لانه يحصل للمستدل وغيره فلا يتوقف على النظر وان امكن تنبيه بان يقال خبر قوم لا يتصور
تواطئهم على الكذب وكل خبر هذا شانه فهو صادق حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم اي

اى للصبيان بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عم واليهود
بتابيد دين موسى عم فتواتره مم لان الرجل دخل على عيسى عم لقتله ثم اختلفوا فى انهم
قتلوه او قتلوا من شبه عيسى عم فلم يبلغوا حد التواتر وخبر اليهود بتابيد دين موسى عم
لم يوجد مصداق تواتره لان ظهور معجزة عيسى عم ومحمد عليه السلام يكذبهم هذا جواب ما يقال
من طرف السمنية والبراهمة لا نم ان الخبر المتواتر موجب للعلم فضلا من كونه ضروريا فانه لو كان
موجبا للعلم لكان خبر النصارى بكون عيسى عليه السلام مقتولا وكذا اليهود بتابيد دين موسى عم
موجبا للعلم لكونه خبرا متواترا والتالى باطل والا لكان المنكر موجب مثلين الحاصلين الخبرين ومفهومها
كافرا وليس كذلك وكذا المقدم وهو كون الخبر المتواتر موجبا للعلم فاجاب الشارح الفاضل بقوله
فتواتره مم وحاصل الجواب ان يقال لا نم ان ذلك الخبر متواتر لان من شرطه ان يجرى على السنة قوم
لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب فلا يجوز ان يكون ذلك الخبر متواترا وقصة رفع الله عيسى عليه السلام فى
يوم عاشورا بين الصلوتين وذلك ان اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى عليه السلام هرب منهم ودخل
فى بيت فامر ملك اليهود رجلا يدخل البيت يقال يهودا ويقال طيطيانوس فجاء جبريل عم
ورفع عيسى عليه السلام الى السما فلما دخل الرجل البيت لم يجد فالقى الله تعالى شبه عيسى عم عليه فلما
خرج ظنوا انه عيسى فقتلوه فصلبوه ثم قالوا ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا
فاين عيسى عليه السلام فاختلفوا فيما بينهم فانزل الله تعالى اكذابا لقولهم فقال وما قتلوه وما صلبوه
ولكن شبه لهم يعنى القى شبه عيسى عم على غيرهم فقتلوه كان الشبه قد القى على وجهه ولم يلق
عليه شىء شبه جسده فلما قتلوه ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره
فذلك اختلافهم فيه فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين
هذا السؤال على الاعتراض الاول وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه اى المجموع نفس

قصة عروج عيسى عم

ضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين

لان كل واحد يوجب جواز كذب المجموع ولا يفيد خبر المتواتر

28

نفس الاحاد فلا يفيد الخبر المتواتر العلم قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة
الحبل المؤلف من الشعرات حاصل الجواب ان يقال لا نم ان ضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين
ولا نم ايضا ان جواز كذب كل واحد من الاحاد يوجب جواز كذب المجموع من حيث هو مجموع فانه
يجوز ان يكون مع اجتماع الاحاد شىء لا يكون مع انفراد الاحاد كالحبل المؤلف من الشعرات
فان كل واحد منها يحصل للمجموع قوة لا يكون لكل واحد منها فان قيل الضروريات سؤال على
الاعتراض الثانى لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى
من العلم بوجود اسكندر والمتواتر قد انكر افادته اى المتواتر العلم جماعة من العقلاء كالسمنية
والبراهمة السمنية بضم السين وفتح الميم منسوبة الى السمن وهو اعظم اصنامهم والبراهمة
منسوبة الى البرهم وهو ايضا اكبر اصنامهم وقيل السمنية فرقة من عبدة الاصنام يقولون
بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالاخبار والنظر الصحيح وقالوا لا طريق الا الحواس واما الباطنية
فلا يفيد شيئا قلنا هذا اى عدم وقوع التفاوت مم بل يتفاوت انواع الضرورى بواسطة
التفاوت فى الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد
يختلف فيه مكابرة وعنادا والمكابرة هى التى لم يكن الغرض اظهار الصواب ولكن الزام
الخصم والمعاندة هى المنازعة فى المسئلة العلمية مع عدم العلم بكلامه وكلام صاحبه
كالسوفسطائية فى جميع الضروريات **والنوع الثانى خبر الرسول** فان قلت يخرج منه
اوامر الرسول ونواهيه مع انها من اسباب العلم بوجوب مضمونها وحرمتها قلت انها فى حكم
الخبر بان هذا حرام او واجب او مباح وتقليل الاقسام اجدر للضبط **المؤيد** اى الثابت
رسالته اى الرسول **بالمعجزة** من اعجز اذا فات عند الطلب وجعله عاجزا عن الاتيان
والرسول هو انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد نشترط فيه اى فى الرسول

السمنية والبراهمة هى اعظم اصنامهم وقيل عبدة الاصنام

اى واحدا

الكتاب باشار بكلمة قد الى ان المراد بالرسول النبي المطلق وهو المؤيد بالمعجزة كما يدل عليه اطلاق
المتن اذ لو اريد به من له الكتاب يخرج خبر رسول لا كتاب له من اسباب العلم وهو باطل بخلاف النبي فانه
اعم يؤيده قوله وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي يشير الى التفرقة بينهما لان العطف يقتضي
المغايرة قال في الكشاف في تفسيره سئل النبي عن الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون الف
قيل فكم الرسول منهم قال ثلث مائة وثلث عشر والمعجزة امر خارق اي مخالف للعادة فما كان
اثر كشق القمر واخراج الماء عن الاصابع وكعدم احتراق ابراهيم عم بنار نمرود واما كرامات الاولياء
فما وقع من النبي قبل نبوته كاظلال الغمام وتسليم الحجر على نبينا وظهور النور من جبين عبد الله
ابي نبينا قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله اعلم ان الخارق تحته المعجزة المقارنة بدعوى
النبوة والكرامة ويراد بها الولاية والسحر والشعبذة والاستدراج كرمي النمرود السهم الى السماء
فهذه كلها داخلة في قوله امر خارق للعادة فقوله قصد خرجت الثلثة الشيطانية وبقوله من
ادعاه خرجت الكرامة وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي اي الحاصل
بالاستدلال اي النظر في الدليل وهو اي الدليل يمكن التوصل وانما ذكر الامكان لان الدليل
لا يخرج عن كونه دليلا لعدم النظر فيه بالفعل بصحيح النظر اي بالنظر الصحيح اضافة الصفة
الى الموصوف فيه اي في الدليل والمراد بالنظر الصحيح ان يتفكر على الوجه الذي يكون
ذلك الشيء دليلا عليه على ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع اذا
كان النظر فيه على وجه حدوثه واما اذا كان النظر فيه على وجه انه عرض او جوهر فلا يكون
دليلا على وجود الصانع الى العلم بمطلوب خبري اي متعلق بتوصل خرج بهذا القيد الامارة
التي يفيد الظن لان العلم علما فرده لا يعم ذلك ويمكن حمله على الاعم وقيل قول مؤلف
اي قول معقول خرج بهذا القيد ويجوز ان يراد به الملفوظ من حيث انه دال عليه وعلى الوجهين

الانبياء ١٢٤٠٠٠ الرسول منهم ٣١٣

المعجزة امر خارق اي مخالف للعادة

وكرامات الاولياء قبل نبوته

الخارق تحته

يخرج بقوله

شعبده شعوذه وزننده وآنده لغتدر يقال شعبذ شعبذة
واهو شعبذا و مشعوذ شعبذه نك كنيه سي ابو العجب در سيميا دخي بو نوعدندر انك اهلنه كوزبانجي تعبير
اولنور باللكز نفسي النسانيه نك مدخلي وارد ر سحر وطلسم كبي افاعيل علويه يه تعلقي يوقدر
اوقيانوس ترجمة القاموس

القضية في العرف اسم للمركب الخبري

يكون قول اخر من جنسه ثم القول اسم لذات المركب فوصف بالمؤلف ليتعلق به من قضايا
بهذا القيد خرج القضية المركبة المستلزمة لعكسها كقولنا كل انسان متحرك لا دائما اذ هو في
العرف قضية واحدة لا قضيتان فان القضية في العرف اسم للمركب الخبري وقولهم لا دائما
ليس بمركب خبري بل قيد للقضية السابقة ومشير الى قضية اخرى وهذا موقع تركبه من قضيتين
فلا تغفل يستلزم لذاته قولا اخر الاستلزام الذاتي في المعقول وفي الملفوظ يطلق ذلك لدلالته
على المعقول فان اطلاق صفة المدلول على الدال شايع فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم
نفسه وهو بل التعريف الاول يعم ايضا للمقدمات التي هي بحيث اذا رتب يحصل المطلوب واما المقدمات الموجودة
مع الترتيب فهي خارجة عن الاول داخلة في الثاني والثالث وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل
حادث فله صانع واما قولهم اي قول الخلاف ان الدليل هو الذي يلزم من العلم به اي بالدليل اي يلزم
بطريق النظر يدل عليه جعل الدليل من اقسام النظر فلا ينتقض بقضية مستلزمة عكسها العلم بشيء
اخر فبالثاني اوفق لانه اخذ في التعريف اللزوم وفي تعريف الثاني كذلك واما تعريف الاول اخذ الامكان
والامكان لا يستلزم اللزوم لان الاعم لا يستلزم الاخص ولانه يلزم في الدليل الثاني والثالث
من العلم به العلم بوجود الصانع وفي الدليل الاول لا يلزم بل يمكن وح يكون التعريفات وفق
بالثاني لا بالاول وقيل في وجه الاوفقية اي هذا التعريف موافق للتعريف الثاني بدون عناية
قيد وموافق للتعريف الاول مع عناية قيد لان العلم بوجود العالم لا يستلزم العلم بوجود الصانع
بل العلم بوجود حدوثه يستلزم العلم بوجود الصانع فيمكن توفيقه مع الاول واما كونه اي خبر
الرسول موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله المعجزة على يده الضمير راجع الى من تصديقا
له اي لمن في دعوة الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع به
العلم بمضمونها اي الاحكام قطعا فان قلت كيف القطع والدجال كاذب مع انه يحيي ويميت

القطع

تحقيقا وتخييلا كما ورد في الخبر الصحيح قلت سنة الله تصديق من اتى بخارق العادة فلو اتى به الكاذب خرقا لسنته ابتلاء لقلوب عباده فلا ينافي حصول العلم القطعي العادي كالقطع بكل نار حارة مع تخلفه في نار نمرود واما انه اي العلم بخبر الرسول استدلالي فلتوقفه اي العلم على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته الضمير راجع الى من بالمعجزات وكل خبر هذا شانه اي كل خبر من ثبت رسالته بالمعجزات فهو صادق ومضمونه اي مضمون هذا الخبر واقع فيكون خبر الرسول صادقا ومضمونه واقعا **والعلم الثابت به** اي بخبر الرسول **يضاهي** اي يشابه **العلم الثابت بالضرورة** كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات **في التيقن** اي عدم احتمال النقيض **والثبات** اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو اي العلم الثابت بخبر الرسول علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا اي وان لم يكن مطابقا كان جهلا فلم يكن علما وان لم يكن جازما كان ظنا وان لم يكن ثابتا كان تقليدا فلم يشبه الضروري في الثبات لاحتماله الزوال بتشكيك المشكك فان قيل هذا يحتمل ان يكون اشارة الى العلم بمعنى الاعتقاد المطابق اه ويحتمل ان يكون اشارة الى العلم بخبر الرسول انما يكون في المتواتر فقط فيرجع خبر الرسول الى القسم الاول اي فيرجع خبر الرسول الى القسم الاول اي خبر المتواتر حاصل السؤال ان يقال ان كون خبر الرسول مفيد للعلم الاستدلالي انما يكون اذا تواتر كونه خبر الرسول واما خبر المشهور وخبر الواحد فلا يكون بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم فيكون خبر الرسول الموجب للعلم قسما من الخبر المتواتر فلا يصح جعله قسيما في التقسيم المذكور والا يلزم ان يكون قسم الشيء قسيما له وانه محال قلنا ذلك اي الخبر فيما علم انه خبر الرسول بان يسمع من فيه اي فم الرسول او تواتر عنه اي عن الرسول اي كلام الذي جعلناه قسيما للمتواتر وهو خبر الرسول مطلقا سواء كان بالتواتر او بالسمع او بالالهام او بالوحي فيكون خبر الرسول اعم من الخبر المتواتر

العلم بخبر الرسول استدلالي وخبره صادق ومضمونه واقع

30

[illegible]

المتواتر مطلقا وليس كذلك بل بينهما عموم وخصوص من وجه لوجودهما في الخبر المتواتر الذي كان صادرا من الرسول ووجود خبر المتواتر بدون خبر الرسول في الخبر المتواتر الصادر من غير الرسول ووجود خبر الرسول دون الخبر المتواتر في الخبر الذي سمع من في رسول الله او بغيره فيكون انقسام الخبر الصادق الى الخبر المتواتر وخبر الرسول انقسام الجسم الى الحيوان والابيض فكما كان هذا الانقسام جائزا فكذا الانقسام الاول وبغير ذلك كمن اخبره الرسول عم في رؤياه او الهمه الله تعالى بانه خبر الرسول والظاهر ان الاول داخل في السماع من الرسول لان مكن العلم بانه خبر الرسول واما خبر الواحد هذا جواب لما يقال وهو ان خبر الرسول يوجب العلم فيلزم ان يكون خبر الواحد يفيد العلم مع انه ليس كذلك فانا لم نفد العلم لعروض الشبهة حتى لو زال ذلك العارض حصل القطع بمضمونه ان كان حكما شرعيا لانه وحي يوحى وان كان من الامور الدنيوية قيل لا يفيد القطع في كونه خبر الواحد خبر الرسول فان قيل فاذا كان خبر الرسول متواترا او مسموعا من في رسول الله صلعم كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو اي الضروري حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا قلنا العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول لان هذا المعنى اي العلم بكونه خبر الرسول تواتر الاخبار به بخلاف التواتر بوجود مكة وبغداد فان الذي تواتر هو وجود مكة او وجود بغداد لا كونه خبر فلان فان قيل لم كان مضمون المتواتر بخبر الرسول استدلاليا ولم يكن مضمونه بخبر غيره عم كذلك قلنا لان مضمون خبر الرسول راجع الى المعاد والغايب ومضمون خبر غيره عم راجع الى الشاهد وفي المسموع معطوف على في التواتر اي العلم الضروري في المسموع من في رسول الله هو ادراك الالفاظ وكونها اي الالفاظ كلام الرسول والاستدلالي هو العلم بمضمونه اي خبر الرسول وثبوت مدلوله فيلزم ان المراد من العلم الاستدلالي في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي

لنا

ومن تقرير عليه السلام كان الاحكام التقريرية انما علمت بمشاهدة تقرير عليه السلام لا بالسماع من فيه عصام

هو العلم بمضمونه لا العلم بالفاظه وكونها كلام الرسول لان هذا ضروري الحصول مثلا قول النبي عم البينة للمدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو استدلالي اي مستفاد من ترتيب المقدمتين اعني هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فمضمونه حق لما ثبت صدقه بدلالة المعجزة فان قلت الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في القسمين بل قد يكون خبر الله او خبر الملك او خبر اهل الاجماع والخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره الضمير راجعان الى زيد قلنا المراد بالخبر الصادق خبر يكون سببا للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا فيخرج الخبر الذي نبه عليه بالاخبار مع قطع النظر عن القراين المفيدة لليقين فخرج الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب لانه بدلالة العقل وخبر الله او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم اي الخلق من جهة الرسول عم فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر لان المتواتر خبر ثابت على السنة قوم على سبيل الاتفاق اصله احاد وفروعه متواتر وخبر اهل الاجماع كذلك لان اصله يفيد الظن وفرعه مجموع عليه يفيد القطع فخبر اهل الاجماع ليس خارجا عن هذين النوعين فيكون خبرا يكون سبب العلم لعامة الخلق وانما قال في حكم المتواتر ولم يقل المتواتر لان التواتر يستعمل في الحسيات وكذلك الاجماع واما من حيث الاتفاق يشبه التواتر وقيل كان العلم الحاصل في الاجماع استدلاليا وفي المتواتر ضروريا وقد يجاب بانه اي خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة كقول النبي عم لا تجتمع امتي على الضلالة قلنا فكذلك خبر الرسول يعني ان خبر الرسول لم يكن سببا لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا بل يكون سببا لعامة الخلق بكونه خبر الرسول ولهذا اي لاجل ان خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده جعل استدلاليا يعني ان الشارح ره قد اجاب عن النظر

في تعريف الخبر

البينة على المدعي خبر استدلالي اي مستفاد من ترتيب المقدمتين

خبر الرسول او خبر الملك وخبر الاجماع

النظر لاهل الاجماع بانه داخل في حكم المتواتر وقوله قد يجاب اشارة الى جواب اخر من هذا السؤال اورده القوم في كتبهم وهو غير مرضي عند الشارح وحاصل الجواب ان كلامنا في الخبر الذي يفيد العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القراين المفيدة لليقين وخبر اهل الاجماع ليس كذلك لان كونه مفيدا للعلم بالنظر الى الادلة فخروجه عن النوعين ظاهر وفيه نظر ونظر فيه الشارح وقال فعلى هذا ينبغي ان يكون خبر الرسول ايضا خارجا عن مبحثنا لان افادته العلم انما يستفاد من المعجزة التي دليل صدق الرسول فيكون اخراج احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح فان قلت ان كونهما مفيدا للعلم بالواسطة الا ان الواسطة في خبر الرسول لازمة له غير منفكة عنه فلهذا اخذ من قبيل الاخبار المفيدة لليقين بنفسه بخلاف الواسطة ثم قلنا الادلة الدالة على كون الاجماع لازمة ايضا والا لم يكن دليلا عليه وذهولنا عن الادلة لا يستلزم الانفكاك

واما العقل وهو قوة للنفس اي للنفس الناطقة اي العقل المسمى بالقوة النظرية واما قولهم العقل بالملكة والهيولاني وغيرهما فالمراد به مراتب القوة النظرية وليس العقل فيها بمعنى اخر كما توهم فان تقييد الحيوان بالفصول المختلفة معانيها مختلفة وقد يطلق العقل في اصطلاح الحكماء على العقول العشرة التي هي مبادي الافلاك والعناصر في زعمهم وهي ليست بمرادة هنا بها تستعد اي تستعد النفس بهذه القوة للعلوم والادراكات اي العقليات والحسيات وبه يخرج الحواس فلا نقض بها وانما جعل العقل هنا سبب الادراك وقد جعله قبل نفس الادراك حيث قال ان كان الة غير المدرك فالحواس والا فالعقل لان العقل صفة للنفس منشاء لادراكاتها ويصح نسبته الى منشائه كما يقال قدرة الباري موجبة لكل الاشياء ومؤثرة فيها مع ان الباري هو المؤثر لقدرته وهو المعنى بقولهم غريزة اي طبيعية يتبعها اي الغريزة العلم بالضروريات عند سلامة الالات وقيل جوهر يدرك بها الغائبات بالوسائط والمراد بالوسائط

العقل المسمى بالقوة النظرية

كالعقل بالملكة او العقل بالفعل او العقل المستفاد فانها مراتب اربع للنفس الانسانية فالعقل بالملكة ما يحصل البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات وهو مناط التكليف والعقل الهيولاني استعداد العقل وهو حاصل لجميع افراد الانسان في مبدأ فطرتهم والعقل بالفعل ما يحصل النظريات المفروغ عنها متى شاء والعقل المستفاد ما يستحضرها ويلتفت اليها مشاهدة

صفة م

دامادة الشهادة

الدلايل في التصديق والتنوير في التصور والمراد بالغايات المجهولات التصورية والتصديقية
والمحسوسات بالمشاهدة والعقل بهذا المعنى هي النفس الناطقة وفيه اشارة الى انه على التغيير
الاول عرض وان امكن حمل القوة على الجوهر كالصورة النوعية اختلف في ان النفس الانسانية
جوهر مجرد جسماني او عرض فذهب الفلاسفة الى انه مجرد جوهر وافقهم الامام الغزالي وجمع الصوفية الحكما
والمنكرون تجرده طوايف تسع على ما نقل في المواقف قوله تدرك بها الغايات فان قلت العقل
الجوهر نفس المدرك فكيف جعله سبب الادراك قلت العقل بمنزلة الصورة النوعية للانسان المركب منه
ومن البدن ولو تركيبا اعتباريا فيصح جعله سببا لادراك الانسان وهذا كما يقال النار
محرق بسبب صورتها النوعية فهو اي العقل **سبب العلم ايضا** اي كما ان الحواس السليمة والخبر
الصادق سبب العلم كذلك العقل سبب للعلم صرح اي المصنف بذلك اي بسببية العلم لما فيه اي في كون العقل
سببا للعلم من خلاف السمنية في جميع النظريات اختلفوا في ان النظر الصحيح من العقل باعتبار
المادة والصورة هل يكون سببا للعلم او لا يكون فقال جمهور العلماء من اهل الحق وغيره
انه يفيد العلم وقال السمنية وهو قوم عبدة الاصنام قايلون بالتناسخ وهو انتقال
الروح من بدن الى بدن آخر انه لا يفيد ذلك النظر اصلا لا في الالهيات ولا في غيرها من العلوم
الهندسية والحساب والرياضية وغيرها واستدل الجمهور على انه يفيد العلم في جميع العلوم بان قالوا
ان قولنا العالم حادث وكل حادث محتاج الى المؤثر يفيد العلم بان العالم محتاج الى المؤثر و
استدل السمنية على انه لا يفيد العلم بان المقدمتين معا لا تجتمعان لانا متى توالى حكم مقصود
امتنع التوجه في تلك الحالة الى حكم آخر بالوجدان واوحم لم يوجب تطرق مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة
لا تفيد العلم اتفاقا فصحة النظر ان يكون المادة والصورة صحيحين اما صحة المادة فمثل ان
يكون المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا قريبا لا عرضا عاما وان يكون المذكور في موضع الفصل

اختلف في ان النفس الانسانية جوهر مجرد جسماني او عرض

العقل بمنزلة الصورة النوعية للانسان المركب منه ومن البدن

الحواس السليمة والخبر الصادق سبب العلم

ان النظر الصحيح من العقل باعتبار المادة والصورة يفيد العلم

شيئين

جرهما

32

الفصل فصلا لا خاصة هذا في التصورات واما في التصديقات فمثل ان يكون القضايا في الدليل
مناسبة للمط وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما واما صحة الصورة فهي ان يوجد جميع الشرايط
المعتبرة في المقدمات فان فسد احدهما او كلاهما فسد النظر لان انتفاء احد الجزئين او انتفاء
كل الاجزاء يوجب انتفاء الكل فلا يفيد العلم لعدم صحته وبعض الفلاسفة يقولون العقل
ليس سببا للعلم في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء روي عن ارسطو انه قال اليقين
في مباحث الالهية بل الغاية الاخذ بالاولى وقالت طايفة النظر لا يفيد معرفة الله بلا معلم مرشد
الى ترتيب المقدمات مؤيد من عند الله تعالى بالوحي او بكمال عقله لان العلوم الضعيفة كالصرف
والنحو لا يستغني عن معلم فكيف العلم الالهي الذي هو اصعب العلوم الاترى ان هوية الانسان
قد اختلف فيه عشرة اراء واحد منها يصيب على الاحتمال والباقي يخطئ قطعا فهذا اقرب
الاشياء فما ظنك بالابعد اجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى المفسر مسلم واما الامتناع فلا
قيل في ابلغ الغزالي حد كان اكثر سالكيه مخطيا لم يكن ذلك طريق العلم وان اصاب البعض
فلهذا افترق الفرق الاسلامية من اهل النظر الى ثلث وسبعين كلهم في النار الا واحدة كما
نطق به الخبر الصحيح والجواب ان ذلك اي كثرة الاختلاف وتناقض الاراء لفساد النظر فلا ينافي
كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم من ان نظر العقل في الالهيات ليس بمفيد
لكثرة الاختلاف فاسد لانا نظر العقل فكلا فنفيه اي فيما ذكرتم اثبات ما نفيتم فيتناقض هذا
اذا ارادوا اليقين في دعواهم واما اذا ارادوا التشكيك فلهم ان يقولوا نظرنا يفيد الظن
لعدم افادة النظر للعلم اليقيني حتى تناقض فان زعموا انه اي مخالفة بعض الفلاسفة
معارضة للفاسد بالفاسد وهو كون النظر الصحيح مفيدا للعلم اي سببا له بالفاسد وهو كثرة
الاختلاف وتناقض الاراء قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة

النظر مفيد للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كقولنا الواحد نصف الاثنين

لعدم افادته المدعى فثبت ان النظر الصحيح مفيد للعلم فان قيل كون النظر مفيد العلم
ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا
يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور حاصل هذا السؤال ان يقال من جانب السمنية
وبعض الملاسفة ان قولكم نظر العقل يفيد العلم قضية حملية فلا يخ اما ان يكون ضرورية او
نظرية والتالي القسمين بط وكذا المقدم اما بطلان القسم الاول من التالي فلانه لو كان
ضروريا لما كان مختلفا فيه بين العقلاء واللازم بط لانهم اختلفوا فيه واما بطلان القسم
الثاني فلانه يلزم منه اثبات النظر بالنظر وهو دور لانه ح يحتاج الى نظر جزئي يفيد العلم
وذلك النظر الجزئي يحتاج الى كون النظر من العقل يفيد العلم فيلزم الدور لان كل واحد منها
يحتاج الى الاخر وهو الدور الح لاستلزامه توقف الشيء على نفسه ووجوده قبل حصوله وانه
مح فلا يكون النظر من العقل مفيد للعلم قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما العناد
او لقصور في الادراك وان العقول متفاوتة بحسب الفطرة خلافا للمعتزلة باتفاق من العقلاء
اي علماء اهل السنة والاستدلال من الاثار وهي الاثار الصادرة من العقل وشهادة من
من الاخبار كقوله عم في حق النساء هن ناقصات العقل وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين
فرجل وامراتان يعني جعل شهادة امراتين شهادة واحد من الرجال وليس ذلك الا
لقلة الدرك والعقل والضبط اي اجاب الامام فخر الدين الرازي باختيار القسم الاول
من الترديد وهو انه ضروري قولكم لو كان ضروريا لما كان مختلفا فيه قلنا لا نم ذلك لانه
قد يختلف فيه مكابرة وعنادا والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما
يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث هذا النظر المخصوص يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة
وليس ذلك اي كونه مفيدا للعلم لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل

فانا اذا بايناه

33

كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيد للعلم لاشتراكه فيه فاذا علمنا لزوم الشيء وعلمنا وجود
الملزوم او عدم اللازم علمنا من الاول وجود اللازم ومن الثاني عدم الملزوم وانما قال قد
يثبت بلفظ قد الدالة على جزئية الحكم لانه كثيرا ما يثبت بالنظر الغير المخصوص كما ثبت بعض
الاشياء بادلة كثيرة بل باي دليل كان فيقال بعض هذا قد يثبت بالنظر لانه عام يشمل الكل
وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب اي اجاب عنه امام الحرمين باختيار
القسم الثاني من التالي وهو انه نظري قولك لو كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر وانه
دور قلنا لا نم ذلك لانا نثبت القضية القضية الكلية او القضية المهملة بقضية مشخصة
معلومة بالضرورة فتكون تلك القضية الكلية او المهملة متوقفة على تلك القضية المشخصة
المعلومة بالضرورة لا تكون القضية المشخصة متوقفة على تلك القضية الكلية او المهملة
من غير اعتبار كونه نظرا او غير اعتبار ح مفهوم النظر او غير اعتبار ثبوت مفهوم النظر فلا
يلزم دور فيصح قولهم النظر الصحيح من العقل مفيد صحيحا **وما ثبت منه** اي من العلم الثابت
بالعقل **بالبديهة** اي باول التوجه من غير احتياج الى الفكر **فهو ضروري كالعلم
بان كل الشيء اعظم من جزئه** فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف
على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم منه لا
يتصور معنى الكل والجزء من كله فهو لم يتصور معنى الجزء اذ الكل انما يكون كلا مع ذلك الجزء العضو
لا بدونه فلا يتصور الاعظمية والجزء ما يتركب الشيء منه ومن غيره **وما يثبت بالاستدلال**
اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا راى نارا فعلم ان
لها دخانا او من المعلول على العلة كما اذا راى دخانا فعلم ان هناك
نارا فقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال **فهو كسبي** اي حاصل بالكسب

وهو مباشرة الاسباب اي استعمال الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات
والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتساب هذا شروع في بيان النسب
اعم من الاستدلالي لانه اي الاستدلالي الذي يحصل بالنظر في الدليل وكل استدلالي اكتسابي
ولا عكس اي ليس كل اكتسابي كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار مثال الاكتسابي
بدون الاستدلالي واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر اي الضروري
بما لا يكون تحصيله الهاء راجع الى مقدور المخلوق اي يكون حاصلا من غير اختيار لانه
ح يكون غير حاصل بالكسب وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون
فكر ونظر في دليل كالعلم الحاصل بالحواس فهو ضروري الضروري المقابل للاكتسابي اخص من
الضروري المقابل للاستدلالي لان الاكتسابي اعم من الاستدلالي ونقيض الاعم من شيء
مطلقا اخص من نقيض الاخص بيان ذلك ان الضروري المقابل للاكتسابي هو الذي
يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب الاختياري ويكون بمحض خلق الله تعالى والضروري
المقابل للاستدلالي هو الذي يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله او مباشرة
الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا للاكتسابي والضروري المقابل
للاكتسابي بخلاف الضروري المقابل للاستدلالي فانه لا يتناول الاكتسابي لان الشيء لا يتناول
نقيضه ولا الاستدلالي ايضا لمباين الاخص فيكون الضروري المقابل للاكتسابي اخص من
الضروري المقابل للاستدلالي لان كل ضروري بالمعنى الاول هو الضروري بالمعنى الثاني من غير
عكس كلي وهو بيان النسبة بين عين الاكتساب وعين الاستدلالي وبين نقيضهما
واما النسبة بين الاكتسابي والضروري المقابل له فمباينة كلية لانه نقيضه وكذا
النسبة بين الاستدلالي وبين الضروري المقابل فمباينة كلية ايضا واما النسبة بين

بالاستدلالي م

الضروري المقابل بالاكتساب
اخص من الضروري المقابل للاستدلال

در

الاعم مباين

36

بين الاستدلالي وبين الضروري المقابل للاكتسابي فمباينة لان الاكتسابي اعم من الاستدلالي
والضروري المقابل للاكتسابي مباين له فيكون مباينا للاستدلالي لان مباين الاعم
مباين للاخص واللازم وجود الاخص بدون الاعم وانه محال واما النسبة بين الضروري
المقابل للاستدلالي لا يتناول نقيضه لان الشيء لا يتناول نقيض نفسه فمن هنا اي
من كون الضروري متقولا في مقابلة الاكتسابي تارة وفي مقابلة الاستدلالي اخرى جعل
بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار
وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب
البداية بيان لزوم التناقض من كلام صاحب البداية حيث جعل الضروري قسيما
للاكتسابي في التقسيم الاول وقسيما للاستدلالي في التقسيم الثاني والحال ان الضروري في
التقسيم الثاني وهو الذي حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله او بمباشرة الاسباب
بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا للاكتسابي والضروري المقابل
للاكتسابي وما هذا الا تناقض ووجه دفعه ان الضروري في التقسيم الاول يكون
في مقابلة الاعم وهو الاكتسابي وفي التقسيم الثاني يكون الضروري في مقابلة الاستدلالي
فيكون بين الضروريين مغايرة فينبغي ان لا يكون تناقض لان التناقض يقتضي
ان يكون مورد الايجاب والسلب متحدا حيث قال اي صاحب البداية ان العلم
الحاصل نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره
الضميران راجعان الى العبد كالعلم بوجوده اي العبد وتغير احواله والثاني وهو ما يحدثه
الله تعالى الهاء عايد الى ما في نفس العبد بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه اي العبد
واسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال اي صاحب البداية

العلم الحاصل ضروري واكتسابي

العلم الحادث
لا الاكتسابي

والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل بأول النظر من غير فكر كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء
مع أن جزئي هذه القضية كسبي لكن التصديق عبارة عن الحكم وإذا كان مستغنيا في ذاته
عن النظر كان بديهيا داخلا في تعريفه لأنه لم يتوقف في ذاته على النظر في أطرافه فذلك توقف
بالواسطة وهو لا ينافي البديهة واستدلالي يحتاج فيه إلى تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية
الدخان **والإلهام** المفسر بالقاء معنى في القلب القلب لحم الصنوبري الشكل هو
ألطف من جميع أعضاء البدن خلق في وسط منبع الحيوة الحيوانية بطريق الفيض أي بلا
كسب بالمعنى الأعم وهو صد وارد في القلب لا بالإرادة التابعة لغرض والمراد كرام
وكلفة وقال بعضهم الإلهام لا يكون إلا بالخير ويرد عليه قوله تعالى فألهمها فجورها وتقويها وإذا
أطلقه الشارح ولم يقيده اعلم أن العلم قد يحصل بالقذف في القلب بلا مباشرة الأسباب كما كان
لأم موسى عم بقذف موسى في التابوت على رواية وقد يحصل في المنام كما كان لإبراهيم عم
لذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمفهوم من الكشاف في تفسير قوله تعالى وما كان
لبشر أن يكلمه الله أن الكل يسمى وحيا ويخص الأول بالإلهام أيضا فهذا هو المراد هنا قال حجة
الإسلام العلم الحاصل بلا دليل يسمى إلهاما وذلك إما بمشاهدة الملك الملقي فيسمى وحيا ويختص
به الأنبياء أو بلا مشاهدة [illegible] يسمى إلهاما ويختص بالأولياء **ليس من أسباب المعرفة**
بصحة الشيء عند أهل الحق فالإلهام ليس بحجة عند الجمهور إلا عند المتصوفة بخلاف
الإلهام الصادر من الرسول عم فإنه حجة عند الكل والدليل على أن الإلهام ليس سببا للمعرفة صحة
الأديان والمذاهب أن كل أحد يدعي أنه ألهم صحة قول نفسه وفساد قول خصمه فيؤدي إلى القول
بصحة الأديان المتناقضة أو يقال في إظهار خطائهم إني ألهمت أن الإلهام لا يكون دليل
صحة الأديان والمذاهب فإن صح الإلهام حينئذ ثبت أن الإلهام ليس بدليل الصحة فإن لم

الإلهام ليس بحجة عند الجمهور إلا عند المتصوفة بخلاف الإلهام الصادر من الرسول فإنه حجة عند الكل

35

لم يصح فكذلك لأنه إذا لم يكن بعض الإلهام صحيحا لم يكن القول بصحة كل الإلهام على الإطلاق صحيحا ما لم يقم
الدليل على حجته فصار المرجع هو الدليل لا الإلهام وبهذا يبطل استدلال أصحابنا على المعتزلة في قولهم
كل مجتهد مصيب حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلثة وكان الأولى أن يقول أسباب العلم
بالشيء وجه الأولوية هو أن المص في بيان أسباب العلم لا في بيان أسباب المعرفة إلا أنه تجاوز
أي المص التنبيه بذكر المعرفة على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح البعض من تخصيص
العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات يعني أن العلم والمعرفة مترادفان
عند أهل السنة والجماعة خلافا للفلاسفة فإنهم فرقوا بين المعرفة والعلم وقالوا إن العلم عبارة
عن إدراك المركب والمعرفة عبارة عن إدراك البسيط ولأجل ذلك يقال عرفت الله ولا
علمت الله أو أن العلم عبارة عن إدراك الكلي والمعرفة عبارة عن إدراك الجزئي ولأجل ذلك
يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله ويقال علمت إنسانا ولا يقال عرفته أو أن العلم عبارة
عن التصديق بالشيء سواء كان ذلك الشيء بسيطا أو مركبا وسواء كان كليا أو جزئيا و
لأجل ذلك يقال عرفت زيدا ولا يقال علمته بل يقال علمت زيدا قائما أو أن المعرفة عبارة
عن الإدراك الذي بعد الجهل والعلم عبارة عن الإدراك مطلقا سواء كان قبل الجهل أو بعده
ولأجل ذلك لا يقال الله عارف بل يقال الله عالم إلا أن تخصيص الصحة بالذكر ليس له وجه لأنه
يوهم من عدم كون الإلهام سببا لمعرفة صحة الشيء عدم كونه سببا لفساد الشيء أو
لمعرفة الشيء نفسه والحال أن الإلهام ليس سببا للمعرفة مطلقا سواء كان لصحة الشيء أو
لفساده أجيب بأن الصحة بمعنى الثبوت وكثيرا ما يستعمل فيه كما في قول الشاعر صح عند
الناس أني عاشق أي ثبت واللام في الشيء عوض عن المضاف فيكون المعنى الإلهام
ليس من أسباب معرفة ثبوت شيء من الأحكام سواء كان حكما بالصحة أو بالفساد قيل

العلم والمعرفة مترادفان عند أهل السنة والجماعة خلافا للفلاسفة

لاحاجة الى زيادة الصحيح لفهم العموم من اطلاق المعرفة مع انه يوهم الصحة بمقابلة الفساد ومعنى
الثبوت يوهم مقابلة الانتفاء ثم الظ انه اراد الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق
ويصلح للالزام على الغير معطوف على يحصل اى ليس سببا يصلح للالزام على الغير قوله ثم الظ
جواب ما يقال وهو ان يقال لا نم ان الالهام ليس سببا للعلم فانه قد يحصل به العلم لبعض افراد البشر
كالاولياء فيكون حصر اسباب العلم في الثلثة المذكورة باطل فاجاب عنه بقوله ثم الظاهر انه
اراد حاصله ان يقال لم يرد المص بقوله ان الالهام ليس سببا للعلم اصلا حتى يرد ما ذكرتم بل اراد به
ليس سببا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق فلا يرد ما ذكرتم والا اى وان لم يرد انه ليس سببا يحصل
به العلم لعامة الخلق فلا شك انه يحصل به العلم وقد ورد به القول الجلى بالعلم في الخبر وحكى
عن كثير من السلف كالالهام لابرهيم عم بذبح اسمعيل عم واما خبر الواحد العدل وتقليد
المجتهد معنى التقليد قبول قول الغير بلا دليل فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذى
يقبل الزوال بتشكيك المشكك فكانه اراد ما لا يشملهما اى الظن والاعتقاد الجازم
الذى يقبل الزوال والا اى وان لم يرد بالعلم ما لا يشملهما فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة
قوله خبر الواحد جواب ما يقال وهو ان يقال حصر اسباب العلم في الثلثة ممنوع فان خبر الواحد العدل
وتقليد المجتهد وهو الذى يمكنه ان يستخرج من القرآن والحديث مسائل فقهية كابى حنيفة
وابى يوسف والامام محمد والشافعى ومالك وزفر وغير ذلك من المجتهدين يفيدان العلم مع انهما
ليسا من الاسباب السابقة فاجاب عنه بقوله واما خبر الواحد العدل له حاصله انهما يفيدان
الظن او الاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال بتشكيك المشكك والمراد من العلم عند
اهل الحق هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فلا يكون الظن والاعتقاد المذكور
علما عندهم فلا يرد ما ذكرتم من النقض المذكور بقوله والعالم اسم للقدر المشترك بين

(هامش: اى بالالهام)

(هامش: ان بعض الانبياء كلم انبياء بالالهام او بالرؤيا فعلى هذا ينبغى نفى سببية الرؤيا للعلم [illegible])

بين اجناس ذوى العلم عالم الانس والملك والجن و القدر المشترك عبارة عن المفهوم
الكلى الذى ذكره الشارح بقوله اى ما سوى الله او اجناس ما علم به الصانع فيصح اطلاقه
على كل واحد منها وعلى مجموعها وقيل اسم للمجموع ذوى العلم او المجموع ما علم به الصانع والحاصل
ان العالم باعتبار المعنى الاول كلى وباعتبار المعنى الثانى وهو قوله وقيل اسم لمجموع ذوى العلم
جزئى اعلم انه لما ذكر اسباب العلم ذكر بعده ما هو المقصود من ذكر تلك الاشياء وهو العلم بحدوث
العالم وهو اصل جميع العلوم الاسلامية وقانون الحجج الالزامية لانه اذا لم يكن محدثا لكان
قديما فلزم ان لا يكون متناهيا فلا فائدة في وعد ووعيد وارسال الرسل والانبياء
لعدم القيمة وعدم الفناء ولزم تكذيب فلزم الكفر ولا يثبت شىء من الشرايع والاسلام
بدون ذلك واعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات والصفات
معا او قديم الذات والصفات معا او قديم الذات ومحدث الصفات او عكسه لكن
القول الرابع مما لا يقول به عاقل واما القسم الاول وهو ان يكون محدث الذات والصفات
معا وهو جمهور قول المسلمين واليهود والنصارى واما القسم الثانى وهو ان يكون
قديم الذات والصفات معا وهو قول ارسطاليس ومن اهل الاسلام فهو قول ابو على وابو
النصر الفارابى وزعم هولاء ان السموات قديمة بذواتها وصفاتها كالشكل والمقدار وغير
ذلك سوى الاوضاع والحركات والجزئيات فان كل معينة مسبوقة باخرى وكل وضع
معين مسبوق بآخر لا نهاية له فيكون الاوضاع قديمة بنوعها حادثة بشخصها وكذا
الحركات واما القسم الثالث فهو ان الاجسام قديمة بالذات حادثة بالصفات فهو قول الفلاسفة الذين
كانوا قبل ارسطو بالزمان ثم اختلف هولاء في تلك الذوات التى هى اصل الاجسام ففرقة
زعموا انها جسم وفرقة زعموا انها ليس بجسم ولا جسمانى والفرقة الاولى اختلفوا في ذلك الجسم

(هامش: بالذات)

(هامش: الفلاسفة قبل ارسطو)

اختلاف الفوقية في الجسم

فقيل كانت جوهرة فذابت بنظر الباري تعالى وصارت ماء وقيل ذلك الاصل ارضا فحصل
الماء من تلطيفه والهواء من تلطيف الماء والنار من تلطيف الهواء وقيل كان ذلك الاصل هواء
لتوسطه بين اللطيف والكثيف وسهولة قبول الاشكال فحصل النار من تلطيفه والماء و
الارض من تكثيفه وقيل كان نارا لفضل لطافتها وقوام المركبات واصل الحياة بها ولم
يذهب الى كونها ماء وقيل كان اقوال غير ذلك فمن رام تفصيلها فعليه في المطولات اي ماسوى
الله تعالى من الموجودات اجمالي علم به الصانع ولذلك قيل له عالم لانه علم على وجود الصانع فاشبعت
فتحة العين فتولدت الالف فصار عالم فيقال عالم الاجسام ولم يقل عالم الاعيان لانهم
لم يقولوا بوجود المجرد من الاعيان ولو سلم كان ينبغي بعالم المعقول وعالم الاعراض
وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك كعالم الانسان وعالم الارواح وعالم العقل
وعالم النفس ولا يقال عالم زيد وعمرو من افراد العالم بل الاجناس فقط فيخرج صفات
الله تعالى لانها ليست غير الذات ولو سلم انها غير الذات لم يكن من العالم لان العالم
في العرف اسم لما ينفك عن الصانع كما انها ليست عينها **بجميع اجزائه** من السموات
وما فيها والارض وما عليها **محدث** اي خرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما
فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها اي بهيولاتها التي
هي محل الصورها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع
بمعنى انها لم تخل قط عن الصورة اي صورها الجسمية قديمة بالنوع لا بالشخص وصورها
النوعية وهي التي يمتاز بها بعض الاجسام عن بعض قديمة بجنسها لا بنوعها لان الصور
النوعية لما كانت مختلفة بالحقيقة وانها تختلف وتتبدل لم تكن قديمة بنوعها بل
بجنسها وهو مسمى الصور النوعية مطلقا واما الهيولى فقديمة بشخصها اذ لو كانت

الصور الجسمية قديمة بالنوع لا بالشخص والنوعية قديمة بجنسها

37

كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هيولى اخرى لما عرفت من ان كل حادث زماني
فهو مسبوق بمادة فيلزم التسلسل نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج
الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نم ان الفلاسفة
ذهبوا الى قدم السموات والعناصر فانهم صرحوا بان العالم الذي هو ما سوى الله تعالى من الموجودات
حادث فكيف قالوا ان السموات والعناصر قديمة والحال انها من جملة افراد العالم فاجاب الشارح
الفاضل عنه بقوله نعم اطلقوا الحدوث اه بيان هذا الجواب مبني على بسط مقدمة وهي ان
الحدوث مقول بالمعنى ثلثة الاول حدوث زماني وهو ان يكون مسبوقا بالعدم كحدوث زيد وعمرو
وغيرهما من افراد الانسان مثلا والمعنى الثاني هو الحدوث الذاتي وهو ان يكون وجود الشيء
من الغير والمعنى الثالث وهو ان يكون ما مضى من وجود الشيء اقل من ما مضى من وجود
الاخر كوجود الابن مع وجود الاب وهذا المعنى هو الحدوث الاضافي فالمعنى الاول اخص من المعنى الثاني
لان كل مسبوق بالغير محتاج الى الغير وليس كل محتاج الى الغير مسبوقا بالعدم كالعقول
والنفوس القديمة عند الفلاسفة والمعنى الاول والمعنى الثاني اعم من المعنى الثالث لان كل ما هو
وجوده اقل من وجود الاخر كان مسبوقا بالعدم ومحتاجا الى الغير وليس كل مسبوق
بالعدم محتاج الى الغير اقل من وجود الاخر فيكون المعنى الثالث اخص للمعنيين السابقين
وكذا القدم مقول بالاشتراك على ثلثة معان المعنى الاول هو العدم الزماني وهو ان لا يكون
وجود الشيء مسبوقا بالعدم والمعنى الثاني العدم الذاتي وهو ان لا يكون وجود الشيء
محتاجا الى الغير والمعنى الثالث العدم الاضافي وهو ان يكون ما مضى من وجود الشيء اكثر
من ما مضى من وجود الاخر كالاب والابن فالعالم بجميع اجزائه حادث حدوثا ذاتيا عند
اهل الحق وبعض الاجزاء حادث بالزمان كالحوادث اليومية وبعضها حادث بالذات

وقديم بالزمان عند الفلاسفة واذا تمهدت هذه المقدمة عندك عرفت هذا الجواب بتمامه فان المراد
بالقدم في قوله ذهبوا اه هو القدم الزماني وبالحدوث في قوله ثم اطلقوا اه هو الحدوث الذاتي
ولا منافاة بين القدم الزماني والحدوث الذاتي عند الفلاسفة لانهما يجتمعان في العقول و
النفوس القديمة عندهم والا ذهب اهل السنة والجماعة الى ان الممكنات باسرها محدثة حدوثا
زمانيا اشار الى دليل حدوث العالم بقوله **اذ هو اي العالم اعيان واعراض** لانه ان قام
بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث كما سنبين ان شاء الله تعالى اعلم ان اهل العقل تنازعوا
في وجود الاعراض فقال قوم من المتكلمين والفلاسفة والمعتزلة ان الاعراض موجودة في الخارج
فقال ابن كيسان الاصم ان العالم كله جواهر ولا وجود للعرض اصلا فالحرارة والبرودة و
اللون والضوء وساير الاعراض ليست اعراضا عنده بل هي جواهر ثم القائلون بوجود
العرض اختلفوا في انه هل جاز ان يقوم بنفسه ام لا فذهب قوم منهم الى انه لا يجوز ان يقوم
العرض بنفسه بل كل عرض لابد وان يكون قائما بالغير وذهب ابو هذيل ومن تابعه من
البصريين الى ان يجوز ان يقوم العرض بنفسه كالارادة العرضية الحادثة لا في محل كارادة
الباري تعالى والدليل على ان العرض موجود وان لا يجوز ان يقوم بنفسه هو انا ندرك الاعراض
من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروايح والمرارة والحرارة والبرودة
وغيرها ولا نشك في انها مما لا يجوز قيامها بنفسها ولم يتعرض له المص اي للدليل لحدوث
العالم لان الكلام فيه اي في التعرض طويل لا يليق بهذا المختصر كيف اي كيف يليق وهو
مقصور على المسائل دون الدلائل **فالاعيان ما** اي ممكن يكون **له** الا ما يعود الى الما
قيام بذاته وانما فسر بممكن احترازا عن الباري تعالى فالله تعالى وان كان قائما بذاته
لكنه ليس ممكنا بل واجبا بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم هذا اشارة الى جواب سؤال

سؤال مقدر وهو ان يقال ان لفظة ما ههنا واقع على الممكن وغيره فلا يجوز ان يراد بها الممكن
وان يكون الممكن تفسيرا له لان ذكر العام وارادة الخاص من غير قرينة لا يجوز و
ما القرينة في هذا المقام فاجاب الشارح عنه بقوله بقرينة جعله من اقسام العالم حاصله ان
يقال ان ذكر العام وارادة الخاص انما لا يجوز اذا لم يكن هناك قرينة حالية وهي جعل المص
الاعيان من اقسام العالم الحادث الممكن بجميع اجزائه فيكون الاعيان حادثة لان حدوث
المقسم يستلزم حدوث الاقسام ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه هذا بناء على
انكار الجوهر المجرد غير تابع تحيزه لتحيز شيء اخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي
هو موضوعه اي محله اي محل العرض الذي المقوم له ومحصله ومعنى وجود العرض في
الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع بخلاف وجود العين
يرد عليه ان وجوده في الموضوع نسبة بينه وبين الموضوع بخلاف وجوده في نفسه
والجواب يحمل كلامه على عدم التمايز بين الوجودين في الاشياء الخارجية مسامحة قيل الحاجة
اليها فان قوله وجوده في الموضوع يحتمل معنيين احدهما ان يقصد به الوجود الذي وقع
الموضوع ظرفا له وهو وجوده في نفسه والثاني ان يراد به نسبة الوجود الى الموضوع فيكون
الموضوع احد طرفي تلك الاطراف للموجود كما في الاول وتلخيصه يمتنع الانتقال عنه اي عن
الموضوع بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده اي الجسم امر ووجوده في الحيز امر آخر ينتقل
عنه اي يجوز انتقاله عن حيز الى اخر اعلم ان العقلاء اتفقوا على ان الاعراض لا ينتقل
عن محل الى محل اخر الا قوم من القدماء فانهم ذهبوا الى جواز انتقال الاعراض من محالها
الى محل اخر واستدلوا عليه بان الرائحة والضوء والصوت اعراض مع انها تنتقل من
محالها الى محل اخر ويمكن ان يجاب عنه بان الرائحة لا ينتقل بنفسها بل تنتقل مع الذي محلها

ط

لا يخفى ان هذا التعلق انما هو لصفة الارادة
لان اصحابنا قد افترقوا فرقتين فذهب بعضهم الى
ان الارادة لها تعلقا ازليا بوجود زيد مثلا فيما لا يزال
وهو قصده الازلي بوجود زيد
فيما لا يزال وذهب الاخرون الى ان الارادة لها تعلقا
بوجود زيد وقت وجوده وذلك التعلق هو القصد الى تخصيص
بوجود زيد وقت وجوده فالصواب على مذهب الباقي المتجدد
انه تعالى ان للقدرة تعلقين بالنسبة الى كل حادث احدهما ازلي
الفعل والترك والثاني متجدد وهو تعلق القدرة بالحادث وقت
اشار الشارح الى هذا بقوله يؤثر في المقدورات عند تعلقها بها
التحقيقي هو نفي صفة التكوين وهو انه لا دليل على انها صفة

وقد مر من صحة ... وقد ... ويمكن ان المختار عند ... القدرية والارادة // قره كمال

عـ

فيه بحث فان كل ما هو الاستحقاق صفة له تعالى لا يدل على صحة
الاطلاق عليه تعالى موقوف على الاذن الشرعي عندنا حتى لا يصح عندنا الاطلاق المشتق على الله تعالى الا صحة
الا استواء الصفة له تعالى وكذا لا يصح الاطلاق الموهم عليه تعالى مع
صفة له تعالى بل لو جاز الاطلاق القوي عليه لا بمجرد كون القدرة صفة له تعالى بل لورود الاذن الشرعي على
الطلاق القوي عليه تعالى // قره كمال

هو اجزاء لطيفة من ذي الرائحة كما في التبخرات وان الضوء لا ينتقل من المحل بل يتكيف
مقابل المضيء بالضوء فيتوهم انه انتقل والصوت يتكيف به المجاور فالمجاور الى ان يصل
الى الصماخ استدل القائلون بامتناع الانتقال بان قالوا ان الانتقال هو حصول شيء
في حيز بعد ان كان حاصلا في حيز اخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في المتحيز والعرض ليس بمتحيز فلا يجوز
الانتقال فيه قيل في هذا الاستدلال نظر فان التغير المذكور لانتقال الجوهر من مكان الى مكان
اخر لا انتقال العرض من محل الى محل اخر فان انتقاله منه اليه مفسر بان يقوم عرض بمحل
يصدق فيه بمحل اخر وليس هذا محالا يتصور في العرض بل لا بد لتغييره من دليل والدليل
عليه هو ان يقال لما كان وجود العرض في نفسه وجوده في موضوع ذلك العرض
لم يتصور انتقاله مع وجوده لان العرض عند الانتقال عن ذلك الموضوع كان معدوما
والمعدوم لا ينتقل وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه [illegible]
الشيء عن محل يقومه اي تحصل الشيء سواء كان متحيزا كالجسم او غير متحيز كالمجردات والصورة
عندهم جوهر قايم بذاته مع كونها حالة في الهيولى لان الهيولى لا يقومه بل بالعكس ومعنى
قيامه بشيء اخر اختصاصه به اي اختصاص الشيء بشيء اخر بحيث يصير الاول نعتا و
الاخر منعوتا سواء كان متحيزا كالجسم او لا كما في صفات الباري تعالى في القسم
اي السلبية لا الحقيقية لانهم لا يقولون بها والفرق بين قيام الشيء بذاته عند المتكلمين
وبينه عند الفلاسفة فان القايم بذاته عند المتكلمين لا بد ان يكون متحيزا فلا
يتناول الباري تعالى والعقول والنفوس المجردة عن المادة اما تعريف العرض عند المتكلمين
فلا يتناول صفات الله تعالى فانها قايمة بذات الله تعالى مع امتناع تحيزه وتعريف الفلاسفة
يتناولها لانهم لا يشترطوا التحيز في التعريف فعلم من هذا ان صفات الباري تعالى ليست

ان قيام الشيء بذاته عند المتكلمين اخص منه عند الفلاسفة م ح

39

ليست بجواهر ولا اعراضا عند المتكلمين لانها ليست متحيزة بنفسها ولا تحيزه تابع
لتحيز شيء اخر فيكون واسطة **وهو** اي ماله قيام بذاته من العالم اعلم ان الجوهر منحصر في
القسمين عند المتكلمين لانه ان لم يقبل القسمة بوجه ما فهو الجوهر الفرد وان قبلها فهو الجسم
وانكروا وجود جواهر غير متحيزة واما عند الحكماء فاقسام الجواهر الهيولى والصورة والجسم والنفس
والعقل ووجه ذلك ان الجوهر لا يخ اما ان يكون محلا او لا والاول الهيولى والثاني اما ان
يكون حالا في المحل او لا والاول الصورة والثاني لا يخ اما ان يكون مركبا من المحل والحال
اعني الهيولى والصورة او لا والاول الجسم والثاني المفارق وهو لا يخ اما ان يتعلق
بالبدن تعلق التدبير والتصرف او لا والاول النفس الانسانية ان تعلق بالانسان
والفلكية ان تعلق بالفلك والثاني العقل **اما مركب** من جزئين فصاعدا المراد ههنا بيان
اذ في مرتبة الجسم وهو عند الحنفية والاشاعرة قوله فصاعدا انتصب على الحال اي زاد الجزء
على اثنين صاعدا **فهو الجسم** وعند البعض اي المعتزلة وبعض مشايخ الحنفية لا بد
من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق والبعد ما يكون بين
النهايتين والنهاية هي ما به يصير الشيء في الكمية الى حيث لا يوجد وراءه شيء منه وعند
البعض وهو ابو علي الجبائي من ثمانية اجزاء بان يوضع جزأن فيحصل الطول وجزأن
على جنبه فيحصل العرض واربعة فوقها فيحصل العمق ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا
قائمة والمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد كيف اتفق ثم يفرض فيه بعد اخر متقاطع
للاول على زوايا قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث متقاطع لهما على قائمة ايضا ومعنى الزوايا
القائمة انه قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له الى احد الطرفين اصلا حدثت من
جنبيه زاويتان يقال لكل منهما قائمة مكررا قائم قائمة فان كان مائلا الى احد الطرفين

اي اقسام الجواهر

كان احدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والاخر على كبرى وتسمى المنفرجة هذا حاده منفرجه

وليس هذا النزاع لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على ما يشاء

اي ليس النزاع المذكور بين القائلين بانه مركب من اجزاء لا يتجزى نزاعا لفظيا وهو ان يكون

مراد كل واحد من الخصمين عين مراد الاخر كما قال المتكلمون القران غير مخلوق اي غير حادث

فاراد به الكلام النفسي القايم بذات الله تعالى والمعتزلة قالوا انه مخلوق اي حادث فارادوا

الكلام المؤلف اللفظي من الحروف والاصوات وهذا النزاع انما يكون في اللفظ دون المعنى لان المتكلمين قايلون

بان الكلام اللفظي حادث مخلوق والمعتزلة يقولون بان الكلام النفسي غير مخلوق وغير حادث

والنزاع المعنوي هو الذي يكون في المعنى كما قال المتكلمون العالم عبارة عن ما سوى الله تعالى

حادث بجميع اجزائه وقال الحكماء ان العالم هو الذي عبارة عما سوى الله تعالى ليس بحادث

بجميع اجزائه فان هذا النزاع نزاع معنوي بل هو نزاع اي اذا عين معنى الجسم ثم اختلف

في انه يتحقق بالجزئين او باكثر او باقل كان نزاعا معنويا واذا لم يعين فغيره احد بمعنى

والاخر بمعنى اخر كان نزاعا في التسمية واللغة واصطلاحا من نغى في ان المعنى الذي وضع

لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا يشير الى ان الجسم معنى معينا اختلف

في تحققه احتج الاولون اي من قال يكفي فيه التركيب من جزئين بانه يقال لاحد الجسمين

اذا زيد عليه الضمير راجع لاحد الجسمين جزء واحد انه اجسم من الاخر ان مع اسمه وخبره

في موضع نصب مفعول يقال فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسم لما صار بمجرد زيادة الجزء

ازيد في الجسمية لما كان ازيد بمجرد زيادة الجزء الواحد فثبت ان مجرد التركيب كاف في

الجسمية واذ في التركيب حاصل من جزئين وهو المط قال اهل السنة والجماعة في تعريف

الجسم هو متحيز قابل القسمة فعلى هذا يكون المركب من جوهرين فردين جسما عندهم وعرفه

الفرق بين النزاع اللفظي والنزاع المعنوي

40

وعرفه المتقدمون بانه جوهر ذو ابعاد ثلثة اي الطول والعرض والعمق فعلى هذا لا بد

من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد بالتقاطع على زوايا قوايم وقال الكعبي من المعتزلة انه يحصل

باربعة جواهر بان يكون ثلثة للمثلث والرابع في الوسط واختلف العلماء في ان

الجسم البسيط الذي لا يتالف من اجسام مختلفة الحقايق كالماء والارض والهواء والنار

بل هو مركب من اجزاء لا يتجزى او هو مركب من الهيولى والصورتين الصور الجسمية

والنوعية فذهب المتكلمون الى الاول والحكماء الى الثاني وفيه نظر اي في احتجاج الاولين

بان يقال لاحد الجسمين اه لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم

الشيء اي عظم فهو جسيم وجسام والكلام في الجسم الذي هو اسم اي ذات لا صفة او

غير مركب كالجوهر يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا

بالضم م

والفرق بين الانقسام الوهمي والفرضي ان الوهم يقف في القسمة دون العقل بمعنى ان العقل

تقدر على تقسيم بعد تقسيم الى غير النهاية اي لا ينتهي الى حد يجب وقوفه عنده بخلاف الوهم

لان الوهم قوة جسمانية وكل شيء من القوة الجسمانية يقدر على الافعال الغير المتناهية ولنا

ان التقسيمات الغير المتناهية بالعقل فالعقل قاصر عنه كالوهم ولذا لم يفرق البعض

بينهما وهو اي غير المركب الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل هو الجوهر يعني قال المص كالجوهر

ولم يقل هو اي لفظة هو ولو قال كذا لتوهم حصر المركب في الجوهر الفرد بالسوق الكلمة هو

لانها ليست بفصل ثم قسم العين الى الجزء والجوهر الفرد حاصرة على ما اختاره المص من

مذهب الاشعري وعلى مذهب القاضي فلا حصر لان المركب من جزئين مثلا عين

وليس بجسم ولا جوهر عندهم احترازا عن ورود المنع عليه فانه لا تركيب للجوهر في

الجوهر عينه وكيف يقال بالحصر والحال ان نافيه اكثر من مثبته بمعنى الجزء الذي

لا يتجزى وانما قال بمعنى الجزء الذي لا يتجزى لان الجوهر قد يقال بمعنى اخر وهو ما ليس بعرض
سواء كان مركبا او لا بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة
ليتم ذلك اي الحصر فانها وان كانت جوهرا الا انها لا بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل بمعنى انها ليست
بجوهر فرد وقوله المجردة قيد للعقول والنفوس اي المجردة من الابدان والمراد من النفوس
اعم من النفوس الانسانية اعلم ان بل موضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله ففي
كل موضوع يكون يمكن الاعراض عن الاول ثبت الثاني فقط وفي كل موضع لا يمكن الاعراض
عن الاول ثبت الاول والثاني فمعنى بل هنا من قبيل الثاني واعلم ان الهيولى جسم جوهر في
الجسم قابل لما يعرض عليه من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية
ولا بد لتحقيق الهيولى والصورة من زيادة بيان اورده الامام في المطالب العالية
فقال انا نجد اجساما مختلفة في الصور متماثلة في المادة كالسكين والسيف والفاس
والمنشار فانها معمولة من الحديد الا انها مع اشتراكها في هذا المعنى يخالف كل واحد منها
الاخر في الصورة والشكل فنقول هذه الاشياء هيولاها الحديد وصورها مختلفة وكذلك
السرير معمول من الخشب ويختلف في الاشكال والصور اذا عرفت هذا فنقول الهيولى
على اربعة انواع هيولى الصناعة وهيولى الطبيعة وهيولى الكل وهيولى الاولى
اما هيولى الصناعة فهو كل جسم يعمل منه الصانع وفيه صنعته كالخشب للنجارين
والحديد للحدادين والتراب والماء للبنائين والغزل للحايك والدقيق للخباز وعلى هذا القياس
فكل صانع فلا بد له من جسم يعمل منه وفيه صنعته وذلك هو الهيولى لذلك الشيء
المصنوع واما الاشكال والنقوش التي يعملها الصانع فهو الصور واما المرتبة الثانية
فهي الهيولى الطبيعية فهي الهواء والماء والنار والارض لان ما تحت فلك القمر من

61

والحيوانات

من الكائنات اعني المعادن والنباتات والحيوان انما يتكون من هذه الاربعة واليها ينحل
عند الفساد واما المرتبة الثالثة فهي الهيولى الكل فهو الجسم المطلق الذي يحصل من
جملة العالم الجسماني اعني الافلاك والكواكب والاركان الاربعة والمواليد الثلثة واما
المرتبة الرابعة فهي الهيولى الاول فعند بعضهم هي الاجزاء التي لا يتجزى وعند اخرين ذات
قائمة بنفسها تحل فيها الجسمية فيتولد من ذلك القابل والمقبول ذات الجسم فليحفظ هذا
الكلام فانه من مزالق الاقدام وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى
وتركيب الجسم عند الحكماء انما هو من الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع
كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه والضمير المستتر في لم تماسه راجع الى الكرة والضمير البارز عائد
الى السطح الا بجزء غير منقسم اذ لو تماسه بجزئين لكان خطا بالفعل فلم تكن كرة حقيقية اي لم
تكن الكرة كرة حقيقية قوله لكان خطا بالفعل اي خط مستقيم لان الخط المستقيم حاصل فيه
بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء ومعنى الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة
تكون الخطوط المجردة منها في جميع الجوانب والسطح الحقيقي هو الذي له طول وعرض فقط
والخط هو الذي له طول فقط اعلم ان السطح والنقطة والخط اعراض غير مستقلة بالوجود
على مذهب الحكماء لانها نهايات واطراف للمقادير عندهم فان النقطة عندهم نهاية الخط
وهو نهاية السطح وهو نهاية الجسم التعليمي سمي تعليميا اذ يبحث في العلوم التعليمية
اي الرياضية منسوبا الى التعليم فانهم كانوا يبتدؤون بها في تعليمهم لانها اسهل ودلائلها يقينية
يفيد النفس ملكة اي التقنع دونها وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلثة على الزوايا القائمة
واما المتكلمون فقد اثبت طائفة منهم خطا وسطحا مستقلين حيث ذهبوا الى ان
الجوهر الفرد يتالف في الطول فيحصل منها خط والخطوط يتالف في العرض فيحصل السطح

والسطوح يتالف في العمق فيحصل الجسم والخط والسطح على مذهب المتكلمين جوهر
لا محالة لان المتالف من الجوهر لا يكون عرضا واما النقطة المستقلة فان قالوا بها فهو
الجوهر الفرد لا غير الا انهم من النقطة المستقلة الا ذو وضع غير منقسم وهذا بعينه هو الجوهر
الفرد فنقول في اثبات الجوهر الفرد اذ لا يمكن ان النقطة موجودة وهي لا تقبل القسمة بالاتفاق فان
كانت جوهرا كما هو مذهب المتكلمين حصل المط وهو وجود الجوهر الفرد وان كانت غير
جوهر لم ينقسم محلها اذ لو انقسم محلها لزم انقسام النقطة لان انقسام المحل يوجب انقسام
الحال فيه لكن انقسام النقطة محال فيكون انقسام محلها كذلك ومحلها جوهر فثبت جوهر
وهو المدعى واشهرها اي ادلة الجوهر الفرد عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين
منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كل واحد منهما اي من الخردلة
والجبل غير متناهية الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما
يتصور في المتناهي والثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته اي ليس لذات الجسم والا اي
ان كان لذاته لما قبل الافتراق لان ما بالذات لا يزول بالغير فالله تعالى قادر على ان يخلق
فيه اي الجسم الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازعنا فيه اي الجزء ان امكن
افتراقه اي الجزء لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن بل يصير ممتنعا والحال
ان الله تعالى ليس بقادر على الممتنع دفعا للعجز ثبت المدعى والكل ضعيف اي ادلة الجزء
اولها واشهرها كلها ضعيف اما الاول فانما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت
الجزء يعني توجيه الجواب عن الاول ان اللازم من الدليل غير المط والمطلوب غير اللازم
لان اللازم ثبوت النقطة والمط ثبوت الجزء ولا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت
الجزء لان حلولها اي حلول النقطة في المحل ليس حلول السرياني حتى يلزم من عدم

فلانه م

٤٢

عدم انقسامها اي النقطة عدم انقسام المحل قوله لان حلولها الخ جواب عن سؤال مقدر
تقديره سلمنا انه لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء المط لكن النقطة حالة وعدم انقسامها
يستلزم عدم انقسام الجزء المط على ذلك التقدير فاجاب الشارح بقوله لان حلولها والحلول
السرياني هو ان يحل جزء مقداري من اجزاء الحال في كل جزء مقداري من اجزاء المحل حتى يلزم
من الاشارة باحدهما الاشارة الى الاخر كسريان ماء الورد في الورد والحلول الطرياني
هو ان يتعلق الحال بالمحل كحلول النقطة في الخط وحلول الخط في السطح وغير ذلك وفي الحلول
السرياني يستلزم انقسام كل واحد من الحال والمحل انقسام الاخر ويلزم من انقسام كل واحد
منهما عدم انقسام الاخر وفي الحلول ليس كذلك وهذا الجواب موجه لو سلم كونها نهايات وهذا
عند المتكلمين في حيز المنع فانها عندهم جواهر نهاية للخ نفس النهاية واما الثاني والثالث اي
ضعف الثاني والثالث اما ضعف الثاني قوله فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متالف
من اجزاء بالفعل وانها اي الاجزاء غير متناهية بل يقولون انه اي الجسم قابل للانقسامات
غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو
متصل واحد عند الحس في مرئي العين وقابل للانقسام لا الى نهاية وليس في الجسم اجتماع
الاجزاء عندهم لانه لا اجزاء له بالفعل حتى يجتمع وانما العظم والصغر باعتبار المقدار
القائم به اي بالجسم هذا منع على قوله والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها هذا
جواب بسؤال مقدر تقديره انه اذا لم يكن فيه اجتماع اجزاء اصلا ينبغي ان لا يتفاوت
الاجسام في العظم والصغر فقال وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والمقدار
عارض للصورة لا باعتبار الاجزاء وقلتها وكثرتها لان تاليف الجسم عند الحكماء من

عدم م

اي قابل له م

في الجسم بنا...

الهيولى والصورة فلا يلزم ما ذكرتم من مساواة الخردلة والجبل ولكن فيه نظر لانه يلزم
منه ان كل واحد من الخردلة والجبل قابل للانقسام الى غير النهاية ولا ينتهي الى حد يقف الانقسام
عنده وامكان الانقسام الى غير النهاية في كل واحد من الخردلة والجبل صحيح لان الممكن هو الذي لا يلزم
من فرض وقوعه محال وههنا يلزم من فرض وقوعه محال وهو مساواة الخردلة الجبل فلا يكون
الانقسام الى غير النهاية ممكنا لان الملزوم للمحال محال ويمكن الجواب عنه وهو انه انما يلزم المحال
ان لو امكن الافتراق في الخارج الى غير النهاية بل المراد الافتراق الوهمي واما ضعف
الثالث فهو قوله والافتراق ممكن لا الى نهاية ولا يستلزم الجزء اي ولا يستلزم
الجزء الذي لا يتجزى واما ادلة النفي اي ادلة الفلاسفة ايضا اي كادلة المتكلمين فلا تخلو
من ضعف ومن جملة ادلة نفي الجزء وهو انه لو وجد الجزء اي الجزء المتحيز الذي لا انقسام
له اصلا لتعدد جهاته ضرورة ان كل موجود متحيز لا بد ان يتعدد جهاته فيتعدد جوانبه
واطرافه لان ما منه اليمين غير ما منه اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف
فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال لانه يستلزم خلاف المقدر ومن جملة
تلك الادلة انه لو وجد الجزء المذكور لانضم الى جزء اخر فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد
حجم الجزئين على حجم الجزء الواحد الاخر فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء وان كانت غير متناهية
حجم ومقدار فلا يحصل جسم اصلا وهو محال لوجود الاجسام الكثيرة واما ان لا يلاقيه
بالكلية بل بشيء دون شيء فيكون له طرفان وهو المعني بالانقسام ومن جملة تلك
الادلة انه لو وجد الجزء المذكور وتماسه ثلثة اجزاء بعضها ببعض بان يكون الاثنان
طرفين والثالث وسطا فالجزء الوسط اما ان يمنع الاخرين عن التلاقي والتماس

هذا الدليل

فيكون جهته الذي يلاقي احدهما غير جهته الذي يلاقي به الاخر فيلزم الانقسام واما ان لا يمنع
الاخرين عن التلاقي والتماس فلا يحصل انضمام حجم ومقدار وهو محال لانا نشاهد ان الاجسام
لها احجام ومقدار وضعف كل من هذه الوجوه مذكور في موضعه من شرح المقاصد ولهذا
قال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف متعلق بقال فان قيل هل لهذا الخلاف
ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة لا تعالى اذا لم يثبت
الجزء كما لم يحصل النجاة لانه يجاب بان النجاة يحصل بتركيب الجسم من الاجزاء الصغار
كما في ما قاله [illegible] مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم فاثبات
الهيولى والصورة موقوفة على نفي الجزء الذي لا يتجزى فاذا ثبت الجزء المذكور بطل
اثبات الهيولى والصورة ونفي حشر الاجساد لان الحشر مبني على حدوث العالم
وانفطار السموات وكون الصانع مختارا لا موجبا والكل منتف على تقدير قدم العالم و
قيل لان الحشر مبني على اعادة المعدوم وهي ممتنعة الا اذا تركب الجسم من اجزاء لا
تتجزى ليتمكن اعادته بجميع اجزائه قلنا هذا لان الاعادة ممكن بجميع العناصر ايضا
فان الاعادة مبنية على بقاء الاجزاء الاصلية لا على بقاء صورتها كما سيأتي
وكثير من اصول الهندسة المبني عليها اي على اصول الهندسة ودوام حركة السموات
وامتناع الخرق والالتيام عليها اي بيان النجاة باثبات الجزء الذي لا يتجزى عن
كثير من اصول الهندسة وهو علم يبحث فيه عن احوال المقدار العالم فان كثيرا من
اصولها مبني على ثبوت الكم المتصل الموقوف على ثبوت الهيولى والصورة فان
لزم الجزء الذي لا يتجزى فلا يوجد الكم المتصل فعند اثبات الجزء الذي لا يتجزى لا يثبت
الهيولى والصورة والكم المتصل فيبطل كثير من اصول الهندسة كدوام حركة

لعدم ثبوت الهيولى والصورة

الافلاك وامتناع الخرق والالتيام المودياين الى ان لا يكون العالم متناهيا و ح لا فايدة
في الوعد والوعيد واتيان الانبياء عليهم السلام لعدم القيمة وعدم فناء العالم ويلزم
تكذيب الانبياء والرسل ومن اصول الهندسة ان كل خط يمكن تنصيفه فلا تركب
من الاجزاء لزم تنصيف الجزء في الخط المولف من الاجزاء الوتر **والعرض ما لا يقوم بذاته**
اختلف العلماء في تعريف العرض فقال بعضهم انه الممكن لا يقوم بذاته وقال البعض الاخر
منهم العرض هو الممكن الذي لا يمكن تعقله بدون المحل فقال الشارح الفاضل ان التعريف
الاول اولى من الثاني لان التعريف الاول جامع وشامل لجميع افراد العرض سواء كانت
اعراضا نسبية او غير نسبية والتعريف الثاني غير جامع وغير شامل لجميع افراد العرض
لخروج الاعراض الغير النسبية وبيان ذلك ان جميع الموجودات منحصرة في المقولات
العشرة واحدة منها مقولة الجوهر وتسع منها مقولة العرض الكم والكيف والاين و
الاضافة والوضع والملك ومتى والفعل والانفعال فبعض تلك الاعراض غير نسبية
وبعضها الاخر اعراض نسبية كالاين والاضافة والوضع والملك ومتى والفعل والانفعال
فان الاول حصول شيء في المكان والثاني هيئة يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل
هيئة اخرى تكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت
الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين الثالث
هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه الى البعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها
وبسبب نسبة تلك الاجزاء الى الامور الخارجة عن ذلك الجسم من القيام والقعود
والاستلقاء والانحناء وغيرها الرابع هيئة تحصل لشيء بسبب ما يحيط به وينتقل
بانتقاله كالتعمم والتقمص وغيرهما الخامس حصول الشيء في الزمان والسادس كون

لسم

44

كون الشيء موثرا في غيره السابع كون الشيء متاثرا عن غيره كالانقطاع ونحوه فالتعريف
الاول شامل لجميع تلك الاعراض والتعريف الثاني لا الا على الاعراض النسبية فيكون التعريف
الاول اولى من التعريف الثاني بل لغيره وبه يخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير ذاته في الاصطلاح
بان يكون تابعا له اي للغير في التحيز على راي المتكلمين او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت
على راي الحكماء على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذلك انما
هو في بعض الاعراض اي ذهب بعض الناس بمعنى قيام الشيء بغيره لا يمكن تعقله بدون المحل
وليس ذلك لانحصار هذا المعنى في الاعراض النسبية كالابوة والبنوة وكالقرب و
البعد فانه لا يمكن تعقل احدهما بدون الاخر بخلاف السواد والبياض **ويحدث**
في الاجسام والجواهر قيل هو اي الحدوث في الاجسام والجواهر من تمام التعريف اي
من تمام تعريف العرض احتراز من صفات الله تعالى وفيه نظر لانه لا يصدق على صفات
الله تعالى تعريف العرض الذي ذكره المتكلمون لاخراجها عن البحث اذ البحث في اقسام العالم
على رايهم واذا لم يصدق عليها كيف يجوز الاحتراز عنها بهذا بل هذا اشارة الى دليل حدوث
قسمي العالم المنحصر فيهما اجمالا فكانه قال الاعراض حادثة بحدوثها في الاجسام والجواهر اللهم
الا ان يقال ان قول المص في تعريف العرض وهو ما لا يقوم بذاته شامل لتعريف الحكماء
ايضا على نسق ما ذكره الشارح اولا واخرا فح يكون له وجه وانكر الدهرية والثنوية والمعتزلة
كون الاعراض وراء الذات وهو قول فاسد بدليل ان الشعر الاسود اذا ابيض صح
ان يقال هذا الشعر عين ذلك الشعر والسواد غير البياض بالاتفاق **كالالوان**
زعم بعض القدماء ان لا حقيقة للون بل كله امر متخيل كبياض الثلج والجمهور على انها
كيفيات متحققة واصولها اي بسايطها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة

على راي ... الله ... على ما تحي ... في قول الليس ... بعرض

والصوت ايضا اي كالسواد والبياض والبلوز بالتركيب والاكوان وهي الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون الاجتماع كون الجوهرين في حيزين بحيث لا يمكن تخلل الساكن
بينهما والحركة كونان في انين في مكانين والسكون كونان في انين في مكان واحد فيكون
بينهما تقابل التضاد لانهما امران موجودان لا يوجدان معا في موضع واحد في ان واحد
من جهة واحدة واما عند الفلاسفة هي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج والسكون
عدم الحركة عما من شانه الحركة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لان الحركة وجودي
والسكون عدم الحركة من المحل الذي فيه الحركة فيكون الحركة عند الفلاسفة زمانيا وعند
المتكلمين آنيا والطعوم وانواعها اي بسايطها تسعة وهي الحرارة والحرافة والملاحة
والحموضة والعفوصة والقبض والفرق بين العفوصة والقبض ان العفوصة يقبض ظاهر
اللسان وباطنه معا والقبض ظاهره فقط والحلاوة والدسومة والتفاهة هي تعال لعدم
الطعم كما في الجسم البعيد البسيط ويكون الجسم بحيث لا يحس طعمه لصلابته كالصفر واذا
حلل تحليله يحس طعمه فالمعدوم من الطعوم وهو الثاني وقيل هو الاول فعده من الطعوم
كعد المطلقة من الموجبات فالحرارة تفعل في الجسم الكثيف حرارة وفي الجسم اللطيف حرافة وفي
الجسم المعتدل بين اللطافة والكثافة ملوحة والبرودة تفعل في الجسم اللطيف حموضة
وفي الكثيف قبضا والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الجسم المعتدل تفاهة
ويحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى والروايح وانواعها كثيرة وليس لها اي للروايح
اسماء مخصوصة اي ليس لها الاسماء الا باعتبار الاضافة كرايحة المسك ورايحة العنبر وغيرهما و
الاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا الاجسام فالاكوان لا يعرض للجواهر الفردة كما يعرض
للاجسام ظاهر كلام المص وهو يحدث في الاجسام والجواهر ان جميع الاعراض من الاكوان

يقال طعام عفص
وفيه عفوصة اي تقبض
جوهري

التفاهة طعم اضعف من الحلاوة
واقوى من الدسومة الا ان هذه
الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها
والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه
بين اللطافة والكثافة عصام
التفه على وزن الفرحة طا تسزلق
تعبير اولنان نسنه در كه حلاوتي
حموضتي ومرارتي اولمز اوقيانولك

والالوان والروايح لا يحدث في الجواهر الفردة لان انواع من الاشياء لا يمكن
ان يوجد في الجواهر لانها غير مشاهد ولا محسوس واما الاكوان فيشمل عرضها الجواهر والاجسام
واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث هذا بيان
لقول الشارح من قبل المكثبين اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء
بعد الظلمة وبعضها بالدليل وهو اي دليل طريان العدم كما في اضداد ذلك اي الحركة والضوء
والسواد يعني ان الحركة الموجودة حادثة لانه يطرء عليه العدم وكل ما يطرء عليه العدم
فهو حادث فالحركة الموجودة حادثة وكذلك في السكون فان العدم ينافي القدم
لان القديم ان واجبا لذاته فظ ان العدم ينافي القدم والا اي وان لم يكن واجبا
لذاته بل واجبا لغيره كالعقول لزم استناده اي استناد ذلك القديم اليه اي الى الواجب
لذاته بطريق الايجاب لا بالاختيار حتى يكون المستند الى الواجب بالاختيار حادث بالذات
اذا الصادر تعليل معلول محذوف فتقديره لم لا يجوز ان يكون استناده بطريق القصد
والاختيار قلنا لا يجوز ان يكون كذلك اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون
حادثا بالضرورة لكونه مسبوقا بزمان الاختيار وذهب الامدي الى ان الاختيار القديم
يجوز قدم اثره بخلاف اختيارنا الحادث فان الاثر يتخلف عنه لقصوده قبل حدوث اثر
الاختيار اما لحدوث تعلقه ولافتقاره الى امر اخر كمباشرة الاسباب فينا والبسايط
في اختيار القديم واما حدوث تعلقه فيجوز كما يجوز قدمه فكلام الامدي وجه والمستند
الى الموجب القديم قديم ان كان بلا شرط او بالشرط القديم فلا نقض بالحوادث لانها تستند
الى المختار عند المتكلمين والى الواجب عند الحكيم لكن بشروط متعاقبة كالحركات اليومية
ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة اتفق المتكلمون والحكماء على ان القديم لا يجوز

والسواد بعد البياض م

ان يستند الى الفاعل المختار لان صدوره عنه يكون مسبوقا بالقصد والاختيار فيكون
وجوده مسبوقا بالعدم فيكون حادثا لا قديما والمقدر خلافه فما ثبت قدمه يمتنع عدمه
لان القديم اما واجب بالذات وامتناع عدمه ظ واما ممكن مستند الى الواجب بالذات بطريق
الايجاب دون الاختيار اما بلا واسطة او بواسطة قديمة وايا ما كان يمتنع عدمه لانه لما كان
من مقتضيات ذات الواجب لذاته ولوازمه لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو
مح فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الواجب على شرط حادث قلنا
لانه ح يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل القديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا
ممكنا قلنا امتناع الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون لذاته بل لقيام علته
الموجبة فعند المتكلمين لما كان الواجب تعالى فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء
من معلولاته قديما يمتنع العدم عليه وانما ذلك على راي الحكماء فان قلت صفات الله تعالى
عندكم موجودات قديمة ممتنع استنادها الى الله تعالى بطريق الاختيار والا لم يكن قديمة بل بطريق
الايجاب قلنا التاثير والتاثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير ههنا كما سيلاح لهذا
زيادة التحقيق واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
اما المقدمة الاولى اعني الصغرى وهي قوله الاعيان لا تخلو عن الحوادث فلانها اي
الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عن الحركة والسكون
فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز بعينه فان كان مسبوقا بكون اخر في
ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا اي بالحصول بكون اخر في ذلك الحيز بل في حيز اخر فهو
متحرك قوله فان كان مسبوقا الخ ظاهره يدل على ان الحركة هو الكون الخ وكذا السكون
وقد صرح به الشارح في مقاصده بقوله ههنا وهذا معنى قولهم اما انا ويلا المجموع الكونين

46

ليكون ح

بالكون الخ فيتفق الكتابان اوتا ويلا الكون الخ بالمجموع الكونين فيكون ما في الكتابين باشارة
الى المذهبين لكن الاول هو الظاهر من عبارته وهذا معنى قولهم الحركة كونان في انين في مكانين
والسكون كونان في انين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون اخر
اصلا كما في ان الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا حاصل هذا السؤال ان يقال
سلمنا ان الجسم والجواهر لا تخلو عن الكون في الحيز ولكن لا نم ان ذلك الكون منحصر في الكونين
المذكورين وهما الكون المسبوق بكون اخر في ذلك الحيز بعينه والكون المسبوق بكون
اخر في حيز اخر لجواز ان لا يكون الكون مسبوقا بكون اخر اصلا لا في ذلك الحيز ولا في حيز
اخر فلا يكون الجسم او الجوهر متحركا ولا ساكنا ولا يكون قولكم ولان الاعيان لا تخلو عن
الحركة والسكون صادقا فلا يتم المقدمة الصغرى ولا يتم الدليل المذكور على حدوث
الاعيان قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى يعني ان هذا المنع لا يضر المعلل ولا
يفيد السائل لان الكون المذكور اما ان يكون مسبوقا بكون اخر او لا يكون مسبوقا به
وايا ما كان يتم الدليل اما الاول فلانه يكون ح سالما عن المنع المذكور واما على تقدير
الثاني فلان السائل سلم حدوث الاعيان بقوله في ان الحدوث الذي هو المراد فيكون
هذا الجواب من قبيل توسيع الدائرة على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيه الاكوان
وتجددت عليه الاعصار والازمان يعني يمكن الجواب عن هذا الجواب بان يقال ان مدعانا
ثابت ايضا لان فيه اثبات جسم ليس بساكن ولا بمتحرك فيكون محل المنع باقيا على حاله
شرع في جواب اخر بقوله على ان الكلام اه واما حدوثهما اي الحركة والسكون فلانهما
من الاعراض وهي غير باقية لان العرض لو كان باقيا لكان بقاؤه اما قائما به
اي بذلك العرض او بغيره والاول ح لان البقاء عرض ايضا لان العرض عبارة عن

عن معنى زايد على الذات والبقاء كذلك لانه عبارة عن استمرار الوجود وهو زايد على الذات بدليل
صحة نفي البقاء عن الذات فيلزم قيام العرض بالعرض وقيام العرض بالعرض لا يجوز وعند الفلاسفة
قيام العرض بالعرض يجوز كقيام السرعة بالحركة قلنا لا نم ان السرعة قايم بالحركة بل الحركة
المخصوصة تسمى بالنسبة الى بعضها سريعا والى الاخر بطيئا وكون هذا مختلفا فيه
احتيج الى دليل اخر بقوله ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال تقتضي المسبوقية
بالغير والازلية تنافيها اي المسبوقية قوله لما فيها تعليل مقدم لتقتضي وفيه بحث
لانه اما ان يراد به مسبوقية بعض الحركة ببعضها او يراد مسبوقية بعض اجزائها ببعض
وعلى كلا التقديرين لا يلزم حدوث الكون مطلق الثبوت مع السابق والمسبوق معا
والكون الانتقال في الماهية لا يستلزم حدوثها احتاج الى دليل اخر وهو قوله ولان كل
حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال قيل جواز
الزوال لا يوجب وقوعه فيجوز دوام السكون في بعض الاجسام ودوام الحركة في بعضها
والاستدلال ان كل جسم فهو قابل للحركة لتماثل الاجسام في الماهية انما يفيد الجواز لا الوقوع
لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فثبت
ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين لا يقال عدم الحادث قديم مع انه
انه يزول بحدوثه لانا نقول لان القديم اسم لموجود لا اول له والدليل انما قام على امتناع
عدمه لا غير وهو ان القديم اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب فلا نقض بالمعدوم
الازلي واما المقدمة الثانية اي الكبرى وهي ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال قلنا فيه منع
لثبوته في الفلك وههنا اي في المذكور ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان

الى حال ص

ثم الحادث في ص

47

في الجواهر اي الجزء الذي لا يتجزى والاجسام اي هذا يرد على قوله والاعيان اجسام وجواهر
وانه يمتنع عطف على قوله انه لا دليل على تقدير انه لا دليل على انه يمتنع وجود ممكن
يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا هذا وارد على قوله والجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في
الحيز كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة فانها اعيان الا انها ليست
باجسام وجواهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل بمعنى الاعيان الغير المتحيزة فاذا جاز كونه
غير متحيز جاز كونه غير ساكن ومتحرك واذا جاز كونه غير متحرك وساكن تخلو عنهما والايلزم
حدوثهما والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده والا ما يعود الى ما من الممكنات
لان المقصود اثبات الواجب وتوحيده وصفاته الاتية وحدوث ما ثبت وجوده
كاف فيه يرد عليه ان الكفاية انما يتم اذا ثبت ان كل حادث مستند اليه تعالى بلا واسطة
والا فيمكن ان يوجد الله تعالى قديما كالعقل الاول فيستند اليه ما ثبت حدوثه من الاعيان
والاعراض وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على
ما بين في المطولات الثاني ما ذكرتم من الدلائل على حدوث الاعراض لا يدل على حدوث
جميع الاعراض اذ منها اي من الاعراض ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث
والا حدوث اضداده يعني اذا لم يدرك حدوثه بالمشاهدة لم يدرك حدوث اضداده
بالدليل وهو طريان العدم كالاعراض القايمة بالسموات من الاشكال والامتدادات
اي الطول والعرض والعمق والاضواء قوله الا ان ما ذكراه يرد على قوله واما
الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بطريان العدم والجواب ان هذا غير مخل بالغرض
لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انه لا تقوم الا بها اي الضرورة
لا تقوم الاعراض الا بالاعيان المراد من الاعيان ههنا السموات فاذا ثبت حدوث

قوله وانه يمتنع عطف على
قوله انحصار الاعيان
لا على انه لا دليل تدبر
سارى

عنهما

قوله يرد عليه اه ليس فيه
ضرر لغرض المدعى الذى
هو اثبات الواجب
وان كان فى حد
ذاته باطلا
سارى

الحركة وهو يستلزم حدوث السموات لان الحركة قايمة بالسموات باتفاق بيننا وبين
الخصوم فاذا صدق السموات لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
ينتج ان السموات حادثة فاذا حدث السموات اوجب القول بحدوث الاعراض القايمة بها
من الاشكال والاضواء بالضرورة سواء شاهدناه او لم نشاهده لان العين التي قامت
به العرض اذا كان حادثا يكون ذلك الاعراض ايضا حادثا بالضرورة وهذا مما لا يمكن
انكاره وعلى هذا كان الاولى اثبات حدوث الاعيان اولا بدليل لا يتوقف على حدوث
الاعراض ثم القول بان الاعراض ايضا حادث لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث
الاعراض حتى لا يرد سؤال الدور بان يقال لما ثبت حدوث الاعيان بحدوث الاعراض
فلو ثبت حدوث الاعراض بحدوث الاعيان لزم الدور والثالث ان الازل ليس
عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها اي في الحالة المخصوصة وجود
الحوادث فيها وهو اشارة الى رد قوله فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل
وانما يلزم ذلك لو كان الازل عبارة عن حالة مخصوصة ثابتة في نفس الامر يلزم من وجود
الجسم في تلك الحالة وجود الحوادث فيها وليس كذلك بل عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار
الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية ماضية وازلية الحادث بهذا المعنى غير صحيح والصحيح هو الازلية
بالمعنى الاول وهو غير لازم قوله عن عدم الاولية اعم بالذات او بالزمان كما التفسير
الاول وهو استمرار الوجود ويمكن ان يحمل الاولية على العدم الذاتي وهو ظ في جانب
الماضي والابد عبارة عن استمرار الوجود لا الى نهاية في المستقبل والسرمد عبارة عن
استمرارين ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها اي قبل الحركة
حركة اخرى لا الى نهاية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون الوالد للي انه لا شيء
منها

قوله لزم الدور لانه كيف
ان المثبت بحدوث الاعراض
الاعيان المشاهدة والمثبت
بحدوث الاعيان غير
المشاهدة تدبر ساركز

يلزم لزوم وجود الحوادث في الازل فحاصله ان يقال الازل
ان وجود ما لا يخلو من الحوادث الحادثة في الازل فحاصله يلزم
ثبوت الحوادث في الازل

من جزئيات الحركة بتقديم بمعنى انه يوجد جزء واحد يبقى ويستمر وجوده وانما الكلام في الحركات
المطلقة وهي قديمة عندهم حاصل السؤال ان يقال لا نم ان ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث
كيف يجوز والحال ان الحركة المطلقة لا يخلو عن الحركات الجزئية مع ان الحركة المطلقة ليست
بحادثة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث
كل من الجزئيات تلخيص الجواب ان الحركة المطلقة لو كانت قديمة اي موجودة في الازل
لزم ان يكون شيء من جزئياته ازليا اذ لا وجود ولا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئيات
لكن اللازم بط بالاتفاق وقد يجاب بانه لا وجود للمطلق في الخارج لا بنفسه ولا في ضمن
الجزئي في الخارج الا في ضمن الجزئي فلا يلزم قدمه لانه صفة الموجود والرابع لو كان
كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي كانه اشارة الى رد قوله فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون
في الحيز وحاصله ان يقال ان قولكم فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز اما
قضية مهملة ولا يتم مطلوبكم الذي هو جميع الاجسام والجواهر لان القضية المهملة في قوة
الجزئية فيلزم حدوث بعض الاجسام والجواهر الذي هو غير المط واما قضية كلية فيلزم
عدم تناهي الاجسام لان الحيز عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
الظ من الجسم المحوي ولو كان لكل جسم حيز لزم عدم تناهي الاجسام ويلزم منه ان يكون
فيما وراء فلك الاطلس شيء حاوي لفلك الاطلس وليس كذلك بل فيما وراءه
عدم محض واللازم بط لان الابعاد كلها متناهية كما ثبت في موضعه بالبرهان
القطعي والبرهان اللمي وغير ذلك من البراهين الدالة على تناهي الابعاد والملزوم فلا يلزم
حدوث جميع الاجسام الذي هو مرادكم والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم

قوله قد يجاب ليس بجواب
مغاير لجواب الشارح فافهم
ساركز

الذي يشغله اي يدخله الجسم او يشغله الجوهر الفرد بلا نفوذ بعده ولم يذكره لانه ليس بمقام التفصيل
مع ان ثبوت الجوهر محتمل وينفذ فيه اي في الفراغ الموهوم ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث
ومعلوم ان المحدث لابد من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن اي الوجود
والعدم من غير مرجح ثبت ان له اي للعالم محدثا نتيجة لما ثبت بالدليل المذكور ان العالم حادث
كان مسبوقا بالعدم واذا سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته ويستوي في العقل امكان وجوده
وعدمه فلابد من مخصص يرجح احد الجانبين على الاخر والمحدث للعالم هو الله تعالى
معنى لن اي جل عن الحاد الملحدين وعما يقول المشركون في صفته اي الذات الواجب
الوجود الذي يكون وجوده اي وجود الواجب من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ
لو كان اي المحدث للعالم جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدا له
اي علة للعالم واللازم الدور او التس مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما اي علامة على
وجود مبدا له الضمير عائد الى ما وقريب من هذا ما يقال اي قريب الى قوله لو كان جائز الوجود
اه ان مبدا الممكنات لابد ان يكون واجبا اذ لو كان اي المبدا ممكنا لكان من جملة
الممكنات فلم يكن مبدا لها اي للممكنات اذ الشيء يمتنع ان يكون علة لنفسه فان قلت
لم لا يجوز ان يكون البعض علة للمجموع قلت لا يجوز لان علة المجموع علة لكل واحد
فيكون علة لنفسه فان قلت المجموع من حيث انه مجموع غير كل واحد قلت نعم في
الاعتبار واما في الحقيقة فلا وانما كان هذا قريبا بما سبق لان المقصود واحد
وان اختلف العبارات والاعتبارات وقد يتوهم ان هذا اي قوله لو كان جائز الوجود
لكان من جملة العالم دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التس
وليس كذلك اي لا يكون اثباته بحيث لا يجعل بطلان التس احدى مقدماته لان من

من عادته ابطال التس عند اثبات وجود الصانع بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان
التس وفيه بحث لان الاشارة الى دليل بطلانه ليس افتقارا اليه وانما يثبت
الافتقار ان لو اخذ بطلانه مقدمة للدليل على وجود الصانع وليس كذلك وهو اي
احد ادلة بطلان التس لو ترتب سلسلة الا كتمتبا الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى
الى علة لكون تلك السلسلة ممكنة وكانت غير متناهية وهي اي علة لا يجوز ان يكون
نفسها اي نفس الممكنات ولا بعضها واليه اشار بقوله لكان من جملة العالم فلم يكن مبدا
لها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل لابد ان يكون خارجا عنها فيكون واجبا
فينقطع السلسلة وهو المط لان العلة متقدمة على معلولها وتقدم الشيء على نفسه محال
ولعلله بيانه بعض لا على التعيين علة للبعض الاخر والبعض الاخر علة لذلك
البعض فيكون علة لعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا فينقطع السلسلة وههنا
اشكال وهو ان سلسلة الممكنات ليس لها وجود في الخارج ولا حكمة الوجود ايض
فيه وعلة كل منها داخلة في السلسلة فلم يمتنع افتقار الكل الى العلة اذ ليس لها
وجود مستقل او نسلم افتقارها الى علة هي نفسه علة معنى انه يكفي في وجودها نفسها
من غير حاجة الى امر خارج عنها فان الجزء الاول من تلك السلسلة علة للثاني والثاني
للثالث والثالث للرابع وهكذا فيكون لكل واحد من تلك الاجزاء علة منها وهذا
ليس بمستحيل اذ ليس فيه تقدم الشيء على نفسه مناط الجواب هو الفرق بين
تعليل كل واحد من السلسلة باخر منها وبين تعليل المجموع بالمجموع وهما متغايران
والثاني بديهي البطلان ويثبت بطلان الاول فان ثبوت الاول يستلزم ثبوت
الثاني وبطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم التسلسل على ثلثة اصناف

قوله وانما يثبت الخ لان الملازمة كيف لو لم يفتقر لزم الاستقلال بالعبث تدبر ساري

الاول في طرف الماضي فقط اي لا ابتداء له فيه لكن له انتهاء في طرف المستقبل والثاني في طرف
المستقبل فقط اي لا انتهاء له فيه لكن له ابتداء في طرف الماضي والثالث في طرفيهما اي لا
ابتداء له ولا انتهاء له وهذا اشد امتناعا من الاولين واكثر من الاول ومن مشهور
الادلة برهان التطبيق عطف على قوله بل هو اشارة الى حد بطلان التسلسل اي استحالة
ترتب امور الغير المتناهية المجتمعة في الوجود برهان التطبيق الاضافة بيانية فهو يدل على
بطلان التسلسل سواء كان من جانب العلل فقط بان يبتدأ من معلول اخر لا الى نهاية
لعلة او من جانب المعلول فقط بان يبتدأ من مبدأ او لا الى نهاية لمعلولاته او من
الجانبين معا وهو اي برهان التطبيق ان نفرض من المعلول الاخير اي الذي لا يكون علة
لشيء اصلا الى غير النهاية جملة ومما قبله اي قبل المعلول الاخير بواحد مثلا اي بمرتبة
واحدة اي بحادث واحد بحيث يكون الجملة الثانية انقص من الجملة الاولى بذلك
الواحد الى غير النهاية جملة اخرى تقرير الدليل ان الحوادث لو كانت غير متناهية
واخذنا جملتين من تلك الحوادث الغير المتناهية احديهما من مبدأ معين
وثانيهما من مبدأ اخر قبل هذا الاول بمرتبة واحدة ثم نطبق الجملتين بان يكون
الاول اي الجزء الاول من الجملة الاولى بازاء الجزء الاول من الجملة الثانية والثاني
بالثاني وهلم جرا اي الثالث بالثالث والرابع بالرابع والخامس بالخامس فان
كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص اي الجملة الثانية
كالزائد اي الجملة الاولى وهو محال فيه بحث لانه ان اريد به التساوي في الحد
فلا حد فيهما من جانب اللاتناهي وان اريد وجود من احدهما بازاء كل واحد
من الاخر فاستحالته مم لجواز ان يكون ذلك من جهة عدم اللاتناهي من

ولا من جهة التساوي في المقدار وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه الهاء
يعود الى ما شيء في الثانية فينقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه اي من تناهي الثانية
تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه اذ المفروض كذلك والزائد على
المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وقد فرضناهما غير متناهيين هذا
خلف وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع
بانقطاع الوهم قوله هذا التطبيق اشارة الى جواب ما يقال وهو ان دليلكم هذا ليس
بصحيح بجميع مقدماته لان هذا الدليل جار في مراتب الاعداد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته
مع ان المطلوب الذي هو التناهي غير ثابت لان كل واحد من مراتب الاعداد والمعلومات و
المقدورات غير متناه فلا يتم هذا الدليل فاجاب الشارح الفاضل بقوله وهذا التطبيق
حاصله ان يقال ان مراتب الاعداد الغير المتناهية والمعلومات والمقدورات الغير المتناهيين
امور وهمية وليس لها جملتان في نفس الامر يكون احديهما منطبقة للاخرى فصار
ان الجملتين المفروضتين في الاعداد والمعلومات والمقدورات منقطعتان في ذلك
التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق المذكور لعجزه وليس يلزم من انقطاعهما في
الوهم انقطاع ما لا يتناهى في نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليست تلك الجملتان في
نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما في نفس الامر فلا يرد النقض بمراتب الاعداد
بان تطبق الجملتان احديهما من الواحد لا الى نهاية والاخرى من الاثنين لا الى نهاية ولا
بمعلومات الله ولا بمقدوراته هذا رد على قوله كان الزائد كالناقص فان الاولى اي معلومات
الله تعالى اكثر من الثانية مع لاتناهيهما اي معلومات الله تعالى ومقدوراته لان كل ما
هو مقدور الله تعالى فهو معلوم له تعالى ضرورة بخلاف العكس لان ذاته تعالى وصفاته و

جميع الممتنعات معلومات وليست بمقدورات لان المقدور يقتضي صحة الوجود ومسبوقية
بالعدم وليس كذلك فيما ذكر والالم يثبت الوحدانية والاخر ليس كذلك وذلك
اي عدم ورود النقوض المذكورة لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات
انها لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه اي فوق حد اخر اي عدم تناهيها انما هو بحسب التصور
لا بحسب الوجود الخارجي لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال اي الدخول في
الوجود محال يعني ان مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك
تساويهما في نفس الامر لان التساوي في نفس الامر فرع وجودهما في نفس الامر بخلاف
الوجود في نفس الامر فانه يلزم احد الامرين اما انقطاعه في نفس الامر فيكون ما لا يتناهى
في الواقع ونفس الامر متناهيا فيه وانه محال واما عدم انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوي
الجملتين الزائدة والناقصة وهو وهو محال ايضا لانه خلاف المقدر وخلاف ما ثبت
في نفس الامر والواقع **الواحد** يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم
واجب الوجود الا على ذات واحدة يعني ان صانع كل شيء ابتداء هو الله واحد عند
اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة فانهم قائلون بانه اثنان الاول خالق الخير والثاني
خالق الشر فخالق الخير يزدان وخالق الشر اهرمن وهو عبارة عن ابليس وهو
الشيطان وقيل الاول النور والثاني الظلمة قديمتان وحدوث العالم من امتزاجهما
واستدلوا عليه بان الفاعل الواحد يمتنع ان يكون خيرا وشريرا بالذات لان ذاته ان
اقتضى الخير ينبغي ان لا يكون شريرا وان اقتضى الشر ينبغي ان لا يكون خيرا ولان
الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعل لم يكن خيرا لان الرضاء بالشر شر وان
لم يقدر عجز والعاجز منحط عن درجة الالوهية ويمكن ان يجاب عنه بان تعالى الامر لاح

51

الفاعل الواحد اذا فعل الخير والشر يلزم ان يكون خيرا وشريرا بالذات ولان الشر بالنسبة
الينا وبالنسبة اليه تعالى كله خير ومصلحة فلا يرد شبهتهم والمشهور في ذلك اي في كون
صانع العالم واحدا بين المتكلمين برهان التمانع اي التنازع المشار اليه بقوله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما
حركة زيد والاخر سكونه لان كلا منهما اي من الحركة والسكون في نفسه امر ممكن يعني كل
واحد منهما بالنسبة الى نفسها مع قطع النظر عن الاخر وكذا تعلق الارادة بكل منهما اي
من الحركة والسكون اذ لا تضاد بين الارادتين اي ارادة الحركة والسكون لتعدد
محلهما وهو المريدين نعم متعلقهما وهو زيد واحد لكنه ليس بمحل الارادتين بل
للمرادين حتى امتنع اجتماعهما فيه بخلاف ارادة الواحد للضدين فانهما متضادان
لاتحاد المحل بل بين المرادين اي بل التضاد بين المرادين اعلم ان بل موضوع لاثبات
ما بعده والاعراض عما قبله ففي كل موضع يمكن الاعراض عن الاول ثبت الثاني فقط وفي
كل موضع لا يمكن الاعراض عن الاول ثبت الاول والثاني وبل هنا للاخر الاول وح
اما ان يحصل الامران اي المرادين في حالة واحدة فيجتمع الضدان والا فيلزم عجز احدهما
قيل ايضا عجزهما حيث عجز كل منهما عن دفع مراد الاخر وفيه بحث لان مريد احد
الضدين ساكت عن الضد الاخر لا مريد لعدمه لكن لزم عدمه من ثبوت ضده ثم
فاذا فرض ثبوت الضدين بطل لزوم العدم فلم يلزم العجز ايضا قوله فيلزم عجز احدهما
اضافة الاحد للعموم فيتم عجزهما ايضا بناء على ان قوله او للنعم انتفاء الامرين
وانتفاء احدهما وعلى الاول يلزم عجزهما معا ويلزم ايضا خلو المحل عن الضدين
اللذين لا يرتفعان كالحركة والسكون وهو اي العجز امارة الحدوث فلا يصلح لكونه

لما فيلزم خلو الاثر عن المؤثر وهو ايضا محال واذا لم يتصور اثبات صانعين تعين ان
يكون صانع العالم واحدا بالضرورة قوله امارة الحدوث اى دليله والا فالامارة لا تفيد
اليقين فلا يصلح اخذه مقدمة لبرهان التمانع وايضا تخلف المراد يفيد العجز قطعا لا ظنا
قوله من شائبة الاحتياج مع ان الاحتياج قطعى ليس فى محله والامكان لما فيه من شائبة
اى رائحة الاحتياج واللام فى لما متعلق بامارة والضمير فى فيه راجع الى عجز احدهما
فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون اى التعدد محالا وهذا تفصيل ما يقال
ان احدهما لم يقدر على مخالفة الاخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الاخر وبما ذكرنا يندفع
ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع ودفع هذا المنع بقول الشارح لامكن بينهما تمانع
لان جواز الاتفاق لا ينافى امكان التمانع وامكان التمانع كاف فى اثبات المط
او يكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة كاستلزامهما اى الممانعة والمخالفة المحال تقرير ورود
المنع على قوله ظ هذا القائل ان يقال لا نم ان تعدد الالهة يستلزم المخالفة والممانعة
لجواز ان يكون المخالفة غير ممكنة على تقدير التعدد كاستلزامها المحال اعنى اجتماع النقيضين
دفع هذا المنع قول الشارح لان كلا منهما فى نفسه امر ممكن اورد بان امكان
كل منهما بحسب القدرة لا ينافى امتناعه بحسب الحكمة فكل واحد منهما اذا علم المصلحة
فى احد الضدين امتنع منه ارادة الاخر للحكمة جوابه ان رعاية الاصلح لا تجب على الواجب
تعالى كما بين فى موضعه وان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد اى كامتناع
ارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واما اندفاع هذا المنع فلانه لا تضاد بين
الارادتين فكيف يمتنع اجتماع الارادتين بل التضاد انما هو بين المرادين
واعلم ان قوله تعالى ومعنى تعالى ارتفع بصفات المدح عما يشركون به من الاصنام

مطلب فى بيان تلخيص برهان التمانع

اى انها ليست بشركاء لله لانهم لا يخلقون شيئا لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية
والملازمة عادية اى منطوقه هذه الاية حجة اقناعية اى ليست بحجة قطعية بالنسبة
الى العقل نفسه وانما هو بالنسبة الى العادة وكذا الملازمة ليست عقلية مع اشارته الى
حجة قطعية من جهة برهان التمانع زعم البعض ان الاية حجة قطعية اذ لو كان فيهما الهة فاما
ان يؤثر المجموع او احدهما او كل منهما والكل باطل منشاء زعمه عدم الفرق بين المنطوق و
المشار اليه على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب
عند تعدد الحاكم على ما يشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض اى غلب بعضهم اى لو كان
فيهما الهة لعلا بعضهم على بعض والا اى وان لم يكن الحجة اقناعية اى ظنية والملازمة
عادية بل قطعية او عقلية فان اريد الفساد بالفعل اى خروجها اى السموات والارضين
عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه اى لا يستلزم الفساد بالفعل فالملازمة
ممنوعة اى هذا لا يلزم من مجرد التعدد بل انما يلزم من تحقق التخالف والتمانع ومجرد التعدد لا
يقتضى التخالف لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد بالفساد امكان الفساد فلا
دليل على انتفائه اى الفساد فالملازمة مسلمة ولا دليل على انتفاء اللازم بل النصوص
شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام كقوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض وقوله تعالى
يوم نطوى السماء كطى السجل فيكون ممكنا لا محالة بل يقع على تقدير التعدد والوحدة
لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما يعنى ان لا يوجد السموات و
الارضون اولا بالذات بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فى الافعال
قوله بمعنى انه لو فرض اشارة الى اثبات الملازمة يعنى تقرير برهان التمانع انه لو تعدد
الالهة لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما

والكل بط لان الاول ينافي القدرة والثاني توجب توارد العلل المستقلة على معلول واحد
والثالث يوجب الترجيح بلا مرجح لان نسبة المقدورات اليهما على السواء فلم يكن احدهما
لا على التعيين صانعا فلم يوجد مصنوع اصلا واللازم بط لان المشاهدة يكذبه ولذا
الملزوم اضافة الاحد للعموم فيفيد عدم منع كل منهما لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم
تعدد الصانع كما يقتضي ان لا يكون كل منهما صانعين وهو لا يوجب انتفاء المصنوع
لجواز صنع احدهما و ايراد ان امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الواجب تحقق في
الواقع البرهان التمانع ولا يستلزم انتفاء المصنوع فلا يصح قوله لو فرض الصانعان
لم يوجد مصنوع وهو اي امكان التمانع لا يستلزم انتفاء المصنوع توجيه ان الملازمة
المذكورة في الاية الكريمة على تفسيرك بقولك لمعناه انه لو فرض صانعان اه لا يصدق
فضلا عن ان يكون قطعية لان فرض تعدد الالهة فيهما لا يستلزم الا امكان التمانع
وهو لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم عدم المصنوع فاذا كان
كذلك لا يكون التفسير موافقا للمفسر وهو قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا قوله
لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم فيه بحث لان السائل لم يدع امكان التمانع بمجرده
يستلزم انتفاء المصنوع بل امكان التمانع على تقدير تعدد الصانع يستلزم انتفاء
المصنوع وهو حاصل معنى الجواب الاول ان ترتب قوله فلم يكن احدهما صانعا
على قوله لامكن بينهما تمانع مسلم لكن ترتب قوله فلم يوجد مصنوع على قوله فلم يكن
احدهما صانعا ممنوع اذ لا يلزم من عدم احدهما صانعا انتفاء المصنوع على انه يرد
منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل لجواز الاتفاق على هذا النظام والتكوين
ومنع انتفاء اللازم اي يرد منع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان بناء على ان

ان كل ممكن يمكن عدم تكوينه فان قلت العالم متكون بالفعل فلو امكن عدم تكونه
لزم امكان اجتماع النقيضين قلت امكان عدم التكون يدل تكونه لا معه فلا
محذور حاصل الجواب انه اشارة الى منع الملازمة مطلقا اي سواء كان عدم التكون
بالفعل وبالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول
يعني لا يلزم من هذه الاية الكريمة الا انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد ولا
يلزم منها المط الذي انتفاء التعدد مطلقا فلا يصح الاية حجة على انتفاء التعدد لانه تعالى اخبر
دل الكلام على انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد فقد حصل المط وهو
انتفاء التعدد فيكون انتقالا من الاثر الى المؤثر لانا نقول اللازم حصول المط فان المط حصوله
بالاستدلال وههنا ليس كذلك فانه لما دل الكلام على انتفاء اللازم بسبب انتفاء الملزوم
ثبت انتفاء اللازم بالدليل وبقي انتفاء الملزوم بلا دليل وهو خلاف المط فلا يفيد
الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد فيه يعني
انه يفيد كون انتفاء التعدد سببا لانتفاء الفساد في الزمان الماضي فالمقصود كون
العلم بانتفاء الفساد سببا للعلم بانتفاء التعدد مطلقا فلا يفيد بالمعنى نعم يلزم من
ثبوت الاول ثبوت الثاني لكن القصد الى المقصد بلا تحريف احسن قلنا نعم بحسب
اصل اللغة لكن قد يستعمل لو للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط كما قالوا
ان لو لانتفاء الثاني لانتفاء الاول دون العكس كما هو المشهور من غير دلالة على
تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والاية من هذا القبيل
وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالاخر فيقع الخبط هذا
تصريح بما علم التزاما قيل هذا تشنيع على صاحب العمدة حيث اقام الدليل على كونه القديم

قديما بعد اثبات كونه واجب الوجود ولا حاجة اليها اذا الواجب لا يكون الا قديما بل هذا
تشنيع على المصنف حيث اقتصر في اداء المسائل غاية الاقتصار فلا يليق بحاله هذا التطويل
اي لا ابتداء لوجوده اي الواجب في لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده اي الواجب
له من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان في يكون
دلالته على القديم صريحة لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين لان مفهوم الواجب
ان يكون وجوده لذاته اي لا يمكن وجوده من غيره ومفهوم القديم هو ان لا يكون
لوجوده بداية وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق اي البحث في انه متساو في الصدق
ام لا ~~فانه~~ بعضهم على ان القديم اعم لصدقه اي القديم على صفات الواجب بخلاف الواجب
فانه لا يصدق عليها اي على صفات الواجب فلا يكون الكلام في الترادف صادقا فكان
مرادهم بالترادف التساوي بحسب الصدق في يستقيم الكلام فلا استحالة في تعدد الصفات
القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة هذا جواب سؤال بان يقال هو انه لو صدق القديم على صفات
الواجب لتعدد القدماء وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريري رحمه الله
تعالى تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فيكون الواجب والقديم
مترادفين قوله وفي كلام البعض خبر وتصريح مبتدا واستدلوا على ان كل ما هو
قديم فهو واجب لذاته فيلزم منه بعضهم ان لا يحتاج الصفات الى الغير بانه لو لم يكن واجبا
لذاته لكان جائز العدم في نفسه اذ لا واسطة بينهما اي لا امر الثالث بين القديم والحادث
حتى يكون لا قديما ولا حادثا لان التقابل بين القديم والحادث تقابل الايجاب والسلب
لان القديم هو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده والحادث هو الموجود الذي يكون
لوجوده ابتداء والاول سلب وهو رفع النسبة الحكمية والثاني ايجاب وهو اثبات

النسبة الحكمية فلا واسطة بين الايجاب والسلب والا لزم ارتفاع الامرين المتنافيين او
لزم اجتماعهما وكل ذلك محال فيحتاج وجوده الى المخصص فيكون محدثا اي حدوثا ذاتيا
لانه المقابل للواجب لذاته ويدل عليه ايضا قوله اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده والاثر
يعود اليها بايجاد شيء آخر لان المحدث الزماني ما لا يكون وجوده لذاته لا بجود الافتقار الى الغير
وما وقع في كلام بعض العلماء من ان الواجب لذاته وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب
اي مستنده الى الله تعالى بطريق الايجاب لا بطريق القصد والاختيار ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت
واجبة لذاتها لكانت اي الصفات باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى اي بالصفة
فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو اي البقاء نفس تلك الصفة اي البقاء ليس امرا
موجودا عارضا حتى يلزم قيام العرض بالعرض بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود وذلك
ليس بامر زائد على الوجود وهذا الكلام اي كلام حميد الدين الضريري في غاية الصعوبة
فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد يعني ان قلنا يكون الصفات واجب الوجود لذاتها
يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وهو مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات يعني ان
بعض المتكلمين قالوا بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى لا صفاته فيلزم ان يكون الصفات
ممكنة لا واجبة ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فيلزم ان يكون الله تعالى محلا
للحوادث فلهذا صار صعبا وهذا هو التحقيق الذي وعده الشارح فان زعموا
انها اي الصفات قديمة بالذات بمعنى عدم المسبوقية بالعدم هذا جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون الصفات قديمة بالزمان وحادثة بالذات فلا يلزم
الفساد لانه لا تنافي بين الحدوث الذاتي وبين القديم الزماني فهذا لا ينافي الحدوث
الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام

بالذات ح

الاسلامية

كل من القدم والحدوث الى الذات والزمان وفيه رفض لكثير من القواعد لان القول بان صفات الله تعالى ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات يستلزم ان يقال في العناصر كذلك لانها ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات فهذا من رفض القواعد وكذا في غيره مما يقولون بقدمه وسيأتي لهذا زيادة تحقيق الحي معناه في اسمه تعالى انه تنتهي الموجودات تحت وجوده والافعال تحت فعله والادراكات تحت ادراكه حتى لا يشذ عن علمه معلوم موجود ولا عن فعله مفعول مدرك القادر القدير والقادر بمعنى الا ان الاول ابلغ في وصف القدرة ومعناه الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل اخترع كل موجود سواه واستغنى عن معاونة غيره العليم معنى وصفه به كمال علمه وكماله انه احاط بكل شيء علما ظاهرا وباطنا اولا واخرا دقيقا وجليلا وعلم المخلوقين السميع المعنى فيه انه يسمع مناجاة المتناجين في ضماير الاسرار من غير نطق اللسان ولا حركة الجنان يسمع بغير اصمخة ولا اذن كما يفعل بغير جارحة ولا بنان ويتكلم بغير لهوات ولا لسان جلت ذاته الكريم عن تطرق الخلل فمن لم يدق نظره فيه فلا شك يقع في محض التشبيه البصير معناه انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة تحت التحت ولا فوق الفوق الا وهو مبصره منزه عن حدقة واجفان ومقدس عن انطباع الصور في ذاته كانطباعها في خلقة الانسان فان ذلك من صنعة الحدثان وحظ البصر الحسي قاصر لانه لا يشاهد البواطن والسراير ولا الهواجس ولا الخواطر ولا الارواح ولا الضماير الشاني المريد لان بداهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع اي الطريق الغريب في النظام المحكم مع ما يشتمل عليه الضمير في يشتمل عايد الى عالم والهاء في عليه من الافعال المتقنة بيان لها والنقوش المستحسنة لا يكون الا بدون هذه الصفات اي الحي القادر الخ اعلم ان اثبات محدث العالم كسبي واما اتصاف المحدث بهذه الصفات فالمفهوم من كلام الشارح انه بديهي وليس كذلك فلعله اراد ببداهة الاستلزام والانتاج وان

وان كان المحصول كسبيا قوله لا يكون بدون هذه الصفات نوقش فيه بان العلم بالمسموع والمبصر كاف في النظام المستحسن فلا يثبت السمع والبصر اجيب بانهما راجعان الى صفة العلم وانما عدا مستقلين لكونهما نوعين اخرين من العلم فان قلت ان النحلة قد تفعل فعلا عجيبا وهو بناء البيوت المسدسة وغيرها من الحيوان كالعنكبوت قد تفعل افعالا عجيبا مع عدم العلم في كل واحد من النحلة والعنكبوت قلت ان كل حيوان تفعل فعلا عجيبا فهو عالم بذلك الشيء اي الفعل على ان اضدادها اي اضداد الصفات المذكورة نقايص يجب تنزيه الله تعالى عنها اي عن الاضداد يريد انه لو لم يتصف بهذه الاوصاف لزم اتصافه باضدادها وهي الموت والعجز والصمم والعمى وكلها نقص نوقش فيه بان هذا مسلم في الحيوة والعلم واما القدرة فضده الايجاب لا العجز وحده وهو صفة كمال عند الحكيم بل المتكلمين ايضا واما السمع والبصر فلا يلزم من عدم الاتصاف بهما الاتصاف بالصمم والعمى لجواز خلو المحل عن الضدين مع العدم قبوله لهما ولا نقص فيه كما لا تلذذ الحسي فان عدمه نقص فينا لا في الباري تعالى لعدم قبوله لها قيل السمع والبصر بمعنى القوة الحيوانية نقص في الباري تعالى يجب تنزيهه عنه وعن ضده واما بمعنى صفة ينكشف به المبصر والمسموع والخلو عنه جهل يجب تنزيه الحق منه وايضا قد ورد الشرع بها اي بالصفات المذكورة يعني ان الله تعالى نص في كلامه القويم حيث قال ولا يحيطون بشيء من علمه انزله بعلمه انه سميع بصير ذو القوة المتين الى غير ذلك من الايات وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها اي على الصفات المذكورة فيصح التمسك بالشرع فيها اي في الصفات قوله وبعضها اشارة الى جواب سؤال وهو ان يقال ان ثبوت الشرع موقوف على تلك الصفات فلو استدل بثبوت الشرع عليها فيلزم ان يكون المعلول علة لعلته فيكون دورا فاجاب عنه بقوله وبعضها لا يتوقف حاصله ان يقال ان بعض

الشرع

مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليه كالتوحيد والبصر فيصح التمسك بالشرع لعدم لزوم الدور
وان بعضها مما يتوقف ثبوت الشرع عليها كوجود الصانع تع وكلامه وحيوته فلا يصح التمسك
بالشرع على ثبوت ذلك البعض الاخر كالتوحيد اي يصح التمسك على كون الواجب واحدا بالدليل
الشرعي وثبوت الشرع لا يتوقف على التوحيد بل على غيره واعترض بان الشرع موقوف على وجوب
الوجود وهو يستلزم الوحدة فما لم يعرف وجوب الوجود والوحدة لا يعلم الشرع فالاستدلال بالشرع
على التوحيد دور وجوابه ان غاية استلزام الوجوب للوحدة لا يتوقف معرفته على معرفة الوحدة
بل لا يستلزم معرفته اصلا فلا دور بخلاف وجود الصانع وكلامه فان معرفة الشرع موقوفة
على معرفة وجود الصانع وكلامه بالامر والنهي والخبر فالاستدلال بالشرع عليها دور وقيل انهم استدلوا
على انه تع متكلم بتواتر الانبياء واخبارهم عن الصانع بشرع فالدور لازم وجوابه ان الشرع
موقوف على كلامه تع بالامر والنهي اما ان ذلك الكلام صفة له فلا يجوز ان يكون مخلوقة فيصح الاستدلال
بالشرع على انه صفة له تع وكذا ذلك كثبوت علمه وقدرته وحيوته وارادته مما يتوقف
ثبوت الشرع عليه **ليس** اي محدث العالم **بعرض** وانما قدم العرض على ساير الصفات
السلبية لكون المنافات بين العرضية والالوهية بين واضح ولذلك لم يقل احد
بالوهية العرض فان قلت لا نم انه لم يقل به احد فان طايفة من الثنوية قالوا بالوهية
النور والظلمة والطبايعيين قالوا بالوهية الطبايع الاربع وهي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وهي كلها اعراض قلت القائلون بالوهية النور والظلمة
قالوا ان النور والظلمة حيان سميعان بصيران على ما ذكر في التبصرة فلم يكونا من
الاعراض وكذا الطبايعيين والا فكيف يقولون بكون الاعراض صانعا للعالم لانه اي
العرض لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه اي العرض والا

والا اي وان لم يكن البقاء ممتنعا لكان البقاء معنى قايما به اي بالعرض فيلزم قيام المعنى
بالمعنى وهو مح لان العرض لو كان قايما بالمحل فلا يخ اما ان يكون البقاء قايما بالعرض او قايما
بغير العرض وكلاهما محال اما الاول فلانه يلزم منه قيام العرض بالعرض لان البقاء ايض
عرض لان العرض عبارة عن معنى زايد على الذات والبقاء كذلك اي هو معنى زايد على الوجود
لان البقاء استمرار الوجود فعلم ان البقاء غير الوجود ولان استمرار الشيء غير ذلك الشيء
فيكون البقاء زايدا على الوجود فلو قام البقاء بالعرض لزم قيام العرض بالعرض وهو
مح لان ما لا يقوم بنفسه لا يقوم الغير به البتة واما الثاني فلانه لو كان قايما بغير العرض
لزم ان يكون الباقي ذلك الغير لا العرض وهو خلاف المقدر واياما كان يستحيل بقاؤه
العرض وما يستحيل بقاؤه لا يكون قديما والواجب الذي هو صانع العالم لا بد ان يكون
قديما فلا يكون صانع العالم عرضا وهو المط لان قيام العرض بالشيء معناه اي معنى
قيام العرض بالشيء ان تحيزه اي العرض تابع لتحيزه اي الشيء والعرض لا تحيز له بذاته
في تحيز غيره بتبعيته وهذا اي دليل امتناع بقاء العرض مبني على ان بقاء الشيء
معنى زايد على وجوده اي الشيء اورد الشارح لهذا المط دليلين اولهما مختار عنده
وهو قوله لانه لا يقوم بذاته وثانيهما زيف وهو قوله ولانه يمتنع بقاؤه وقوله
لان قيام العرض الخ دليل المحالية وقوله وهذا مبني اشارة الى تزييف دليل الثاني
وان القيام معناه التبعية في التحيز معطوف على ان بقاء الشيء فان نفس التحيز عرض
فلو كان معنى قيامه هو التبعية في التحيز لكان للتحيز تحيز وينتقل الكلام اليه ويلزم
وجود تحيزات غير متناهية فيلزم التس لوجود عرض واحد هذا طعن الفلاسفة فليس
بشيء لان تحيز العرض ليس له كون زايد على ذلك العرض بخلاف تحيز الجوهر والفرق [illegible]

من ان التحيز للجوهر لازم لانه لازم الوجود والعرض لازم الماهية حتى لا يتصور العرض بدونه
بخلاف الجوهر ومع هذا امتنع له الانتقال على العرض دون الجوهر والحق ان البقاء استمرار
الوجود وعدم زواله اى الوجود لا معنى زايد على الوجود وحقيقته اى البقاء الوجود من
حيث النسبة الى الزمان الثانى الوجود بالنسبة الى الزمان الاول ابتداء والوجود بالنسبة
الى الزمان الثانى بقاء فالوجود بالنسبة الى الزمان عين البقاء لا البقاء زايد على الوجود
ومعنى قولنا وجد ولم يبق اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان البقاء لو لم يكن زايدا على الذات
لما صح قولهم وجد ولم يبق كما لا يصح ان يقال وجد ولم يوجد فدل هذا القول على ان البقاء
زايد على الذات والا لما صح اثباته مع نفيه عن الذات اجاب بقوله ومعنى وجد ولم يبق انه
حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى يعنى ان البقاء الوجود فى الزمان الثانى فمعنى
وجد ولم يبق وجد فى الزمان الاول دون الزمان الثانى فلم يلزم من نزاع وصفه لصحة نفى الوجود
ايضا حاصل الجواب ان المنفى نسبة الوجود لا نفسه وان القيام معطوف على قوله وان
البقاء استمرار الوجود هو اختصاص الناعت بالمنعوت اى اختصاص الناعت هو
التعلق بين الشيئين بحيث يقتضى احدهما نعتا والاخر منعوتا وح بهذا المعنى يجوز
ان يقوم المعنى بالمعنى كما فى اوصاف البارى تعالى يعنى ان صفات الله تعالى قايمة بذاته مختصة
ثابتة له لا بمعنى ان تحيزه تابع لتحيزه لامتناع تحيزه تعالى وان انتفاء الاجسام فى كل ان ومشاهدة
بقائها اى مع مشاهدة بقاء الاجسام بتجدد الامثال اليا متعلق بيبقاء بابعد من ذلك
فى الاعراض اى من انتفاء عرض فى كل ان مع مشاهدة بقائه بتجدد الامثال ...ه وان
انتفاء الاجسام اه متعلق بقوله والحق ان البقاء استمرار الوجود وتحقق البقاء فانه
يتم بهذا يعنى لو قلت ان انتفاء الاعراض فى كل ان ومشاهدة بقائها بحسب تجدد الامثال لم

لم يكن بعيدا فاذا قالوا هذا القول فى الاجسام فنفى الاعراض بالطريق الاولى فعلى هذا لا يكون
ثمة بقاء حتى يكون امرا زايدا عليه ولا يستقيم تمسك المتكلمين على هذا المطلب بهذه الادلة
معناه كما ان بقاء الاعراض بتجدد الامثال يكون بقاء الاجسام بتجدد الامثال فاذا كان
كذلك فلا يوجد فى الاجسام بقاء فكيف فى الاعراض حتى يقال انه معنى زايد عليه نعم تمسكهم
جواب سؤال مقدر تقديره لم قلتم قيام العرض بالعرض صح وعند الفلاسفة لا يكون صح
فى قيام العرض بالعرض سرعة الحركة وبطؤها اى الحركة ليس بتام خبر تمسكهم اذ ليس هناك
شئ هو الحركة والاخر هو سرعة او بطؤ بل هناك حركة مخصوصة يسمى بالنسبة الى
بعض الحركة سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين
من الحركة هذا اشارة الى رد قول من قال انهما اى السرعة والبطؤ نوعان مختلفان
من مطلق الحركة اذ الانواع لا تختلف بالاضافات لانه لا يقال الانسان بالنسبة الى
الفرس حمار بل باختلاف الانواع الحقيقية بالذات كالانسان والفرس والبقر وغيرها
ولا جسم لانه مركب ومتحيز وذلك اى كونه مركبا ومتحيزا امارة الحدوث وجوز
اليهود والحنابلة اطلاق الجسم عليه تعالى بمعنى المركب والمتبعض وهم مخطئون لفظا ومعنى
اما لفظا فمستحيل واما معنى فلان كل بعض لها موصوف بصفات الله تعالى اولا والاول
يوجب تعدد الآلهة والثانى يوجب اتصاف الجزء باضداده مثل العجز والجهل وذلك امارة
الحدوث وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل واما الكرامية ومن سلم من الحكيم فيطلقون
الجسم بمعنى القايم بالذات لا المركب والمتبعض وهم مخطئون لفظا فقط لان اسماء الله تعالى
توقيفية ولذا لا تسميه طبيبا وفقيها مع ان فى الجسم مبادرة الذهن الى المركب لانه
معناه لغة **ولا جوهر** اما عندنا فلانه اى الجوهر اسم للجزء الذى لا يتجزى وهو متحيز

ح الحكماء
عاين
هذه
ذلك

وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك اى من المتحيز وجزء من الجسم واما عند الفلاسفة فلانهم
وان جعلوه اى الجوهر اسما للموجود لا فى الموضوع مجردا كان كالعقول والنفوس او متحيزا كالاجسام
لكنهم جعلوه اى الجوهر من اقسام الممكن وارادوا به اى الجوهر الماهية الممكنة التى اذا وجدت
كانت لا فى موضوع اى فى محل واما اذا اريد بهما اى بالجوهر والجسم القائم بذاته والموجود لا فى الموضوع
فانما يمتنع اطلاقهما اى الجسم والجوهر على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك اى
بالاطلاق مع تبادر الفهم الى المركب عند اطلاق الجسم عليه تعالى والمتحيز عند اطلاق الجوهر وخلاصة
المعنى ان صانع العالم ليس بجوهر لان الجوهر عبارة عن الاصل عند المتكلمين والاصل
ما ينشأ منه التركيب بالتزايد ولهذا يسمى الجزء الذى لا يتجزى جوهرا لانه اصل المركبات من حيث
ان المركبات انما ينشأ عنه بالانضمام والله تعالى ليس باصل المركبات فلم يكن جوهرا ولان
الجوهر عند البعض الاخر من المتكلمين وهو المتحيز الذى لا ينقسم والمتحيز هو المتمكن فى مكان
فهو اما متحرك او ساكن فالجوهر لا يخلو عن الحركة والسكون فيكون الجوهر حادثا من انه
لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وقد بينا ان صانع العالم قديم لا حادث
فلا يكون صانع العالم جوهرا وهو المراد وذهاب المجسمة اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو
ان يقال ان المجسمة ذهبوا الى اطلاق الجسم عليه تعالى وان النصارى ذهبوا الى اطلاق
الجوهر عليه فاى معنى من المعانى المذكورة للجسم والجوهر ذاهبون اليه فاجاب عنه بقوله وذهاب
المجسمة والنصارى الى اطلاق الجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى وذلك المعنى هو
ان يكون المراد بالجسم المركب والمتحيز لا القائم بذاته وان يكون المراد بالجوهر الذى لا يتجزى و
او الماهية الممكنة التى اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع لا الموجود كان لا فى موضوع
فيكون فى كلام الشارح هو قوله وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه تعالى

تعالى بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه لفا ونشرا مرتبا فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود
والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع لا خلاف فى اطلاق ما ورد به اذن وعدمه
فيما ورد منعه واما اطلاقه فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان موصوفا بمعناه ولم يكن
موهما لما يستحيل فى حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضى ابو بكر وهو
قول امام الحرمين وقال امام الغزالى فى الصفة دون الاسم قلنا بالاجماع وهو من الادلة
الشرعية وقد يقال اشارة الى جواب اخر للسؤال المتقدم بقوله فان قيل ان الله تعالى و
الواجب والقديم الفاظ مترادفة ونوام لان الترادف اتحاد فى المفهوم ولا اتحاد بين مفهوماتها
لان الله تعالى اسم لذات الواجب والواجب والقديم وصفان متغايران له فلا ترادف بين الثلثة
اللهم الا ان يراد بها التساوى فى الصدق تسامحا والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع
باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه والضمير المستتر فى يرادفه راجع الى ما والهاء يعود
الى اسم فى قوله باطلاق اسم بلغة لان اهل كل لغة يسمونه بلغتهم نحو خدا وتنكرى وشاع ذلك بلا نكير فكان
اجماعا على الاذن الشرعى فى اطلاق المرادف وانما لم يجوز اطلاق العارف والعاقل مع ترادفهما
للعالم لان المعرفة توهم سبق الجهل والعقل يشعر معنى الحبس ويطلق الشافى لا الطبيب لانه يشعر
بالعلاج ولا يطلق الماكر والمستهزئ والمنسى والحارث والزارع مع ورودها فى الكتاب
والسنة لان مجرد ورودها فى الشرع باقتضاء المقام وانسياق الكلام ليس باذن
بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب من تلك اللغة او من لغة اخرى وما
يلازم معناه وفيه نظر اى فى كونه اذنا بالاطلاق لما لازم معناه نظر اذ لا دليل عليه
وقياسه على المرادف كما قالت المعتزلة ممنوع لان القياس انما يعتبر فى العمليات دون الاسماء
والصفات وجوابه ان التسمية عمل اللسان فيصح فيه القياس وقيل فى وجه النظر ان من

لوازم اسم الخالق كونه خالق القردة والخنازير مع انه لا يطلق عليه تعالى لما فيه من النسبة الى القبيح بل تعالى خالق كل شيء فيه بحث لان ايهام القبيح يمنع اطلاق المرادف ايضا ومثله مسئلة كما ع **ولا مصور** اى ذى صورة وشكل مثل صورة انسان وفرس لان ذلك اى مثل صورة انسان وفرس من خواص الاجسام يحصل لها اى يحصل الصورة للاجسام بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات وقال طائفة له صورة كصورة ادم وتمسكوا بقوله عم ولا تقولوا فلان قبيح فان الله تعالى خلق ادم على صورته والجواب عنه انا لا نم ان الضمير راجع الى الله تعالى حتى ثبت مطلوبكم لانه روى انه عم راى رجلا يضرب اخر على وجهه فنهاه عن الضرب على الوجه فقال ان الله تعالى خلق ادم على صورته اى على صورة المضروب فح يكون الهاء راجعة الى المضروب لا الى الله تعالى ويحتمل ان يكون الهاء راجعة الى ادم عم وفايدة الحديث ان الله تعالى خلق ادم على صورته التى شوهد عليها فى الدنيا لم تغير صورته عند اخراجه من الجنة الى الدنيا كما غيرت صورة ابليس ولئن سلمنا انه راجع الى الله تعالى كما جاء فى خبر اخر ان الله تعالى خلق ادم على صورة الرحمن لكن الصورة كما يطلق على الهيئة المحسوسة المتعارفة وكذا يطلق على مفهوم الشيء وعلى ما به تخصيص الشيء فى ذاته ويمتاز عن غيره ولذا قالت الحكماء العلم حصول صورة الشيء فى ذاته واراد بها مفهومه ومعناه وقريب من هذا ما يقال من ان هذه المسئلة صورة تلك المسئلة فح يكون معنى خلق ادم على صورته خلق على صفاته من العلم والحكمة والرحمة والكرم والغضب وامثال ذلك فح لا يكون حجة قطعية على اثبات الصورة المحسوسة وقال عم من قال ان لله صورة كصورة ادم فهو كافر لكن معنى ان الله خلق ادم على صورته ان الله تبارك وتعالى اختار من الصورة صورة وخلق ادم عم بتلك الصورة اى على الصورة التى اختارها **ولا محدود** اى ذى حد ونهاية النهاية هى ما به ينتهى الشيء ذا الكمية الى حيث لا يوجد وراءه شيء

59

منه خلافا لبعض الكرامية فانهم يقولون انه غير متناه من جهات خمس متناه من جهة واحدة وهى جهة السفل الذى يلاقى بها العرش **ولا معدود** اى ذى عدد وكثرة يعنى ليس بارى تعالى محلا للكميات المتصلة كالمقادير وهى الطول والعرض والعمق ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر لان كلا منها امارة الحدوث والامكان وهو منزه عن ذلك والكم المتصل هو الممكن وفيه فرض اجزاء يتلاقى على حد مشترك وهى نهايتها متلاقيين كالخط فانه يمكن ان يفرض فيه نصفان يشتركان فى حد هو نهايتها وهو النقطة والكم المنفصل ما لا يمكن فرض اجزاء يتلاقى على حد وهو العدد وليس بين اجزاء العدد حد مشترك يكون نهايتها متلاقيين **ولا متبعض ولا متجزى** اى ذى ابعاض واجزاء خلافا لليهود لعنهم الله تعالى والفرق بين المتبعض والمتجزى ان ذا الاجزاء باعتبار انحلاله الى اشياء وكان تركيبه منها يسمى متجزيا وباعتبار انحلاله اليها مطلقا يسمى متبعضا **ولا مركب منها** اى من الاجزاء لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للواجب لان البعض فى بعضيته والجزء فى جزئيته محتاج الى الكل والكل ايضا فى كليته محتاج الى الاجزاء فما له اجزاء يسمى باعتبار تاليفه منها اى من اجزاء متركبا وباعتبار انحلاله اليها اى الى الاجزاء متبعضا ومتجزيا **ولا متناه** لان ذلك من صفات المقادير والاعداد **ولا يوصف بالمائية** اى المجانسة للاشياء لان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو وكل ذى جنس شبيه بجنسه وكان القول بالمائية قولا بالتشبيه والمجانسة توجب التمايز عن المتجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب لان كل ماهية لها جنس يجب ان يكون لها فصل فيلزم تركيب ماهيته فى العقل فيه بحث لان التركيب العقلى لا يستلزم التركيب فى الماهية الخارجية **ولا بالكيفية** من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتراكيب **ولا يتمكن**

نت
بهم
الصورة
والمركبات
ونهايات
ولقاديره

قيين

ودة

رفنكل وعند المشبهة والكرامية متمكن على العرش وقال بعضهم انه على العرش لا بنوع التمكن ولكن يثبتون جهة الفوق وقالت النجارية انه في كل مكان بذاته وقالت المعتزلة انه بكل مكان بالعلم وكل ذلك بط واستدل علماؤنا على عدم التمكن بان قالوا ان التعرى اى الخلو عن المكان في الازل لان المكان كالعرش وساير الموجودات التي هي غير الله تعالى غير قديم فلو تمكن الباري بعد حدوث المكان لزم تغير الباري من التعرى عن المكان الى التمكن فيه والتغيير من سمات الحدوث وعلامة الامكان والباري تعالى منزه عن ذلك واستدل الخصم بالتمكن بالنص وهو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان الاستواء هو الاستقرار في اللغة وهو يستلزم التمكن فوصف الله تعالى ذاته القديم بالتمكن فيكون متمكنا وهو المدعى ولكن يمكن ان يجاب عن استدلالهم بان يقال هذه الاية لا يثبت التمكن لان الاستواء يطلق ويراد به التمام كما في قوله تعالى ولما بلغ اشده واستوى اى تم وكمل عقله وقد يطلق ويراد به الاستقرار كما في قوله تعالى واستوت على الجودي اى استقرت سفينة نوح عم وقد يطلق ويراد به الاستيلاء والغلبة كما يقال فلان استوى على البلاد اى تولى وغلب فيكون الاية من المحتمل ولهذا الاحتمال لا يكون حجة قطعية مع الترجيح في هذه من بين هذه المحتملات الاستيلاء والغلبة لا الاستقرار لان الله تعالى يمدح ذاته الرحمن على العرش استوى وذكر الاستواء للمدح انما يستقيم اذا فهم الاستيلاء والغلبة فلو حمل على الاستقرار لم يفهم منه المدح لانه لا يشارك فيه وضيع وشريف لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد اخر متوهم عند المتكلمين او متحقق عند الحكماء يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قايم بالجسم او بنفسه اى الامتداد عند القائلين بوجود الخلاء هم المتكلمون والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزام التجزي فان قيل الجوهر

مطلب في بيان الفرق بين التحيز والتمكن

الجوهر الفرد متحيز لا بعد فيه والا لكان متجزيا هذا السؤال مبني على تقدير كون المتحيز والمتمكن متساويين والجواب لمنع التساوي بينهما بل بينهما عموم وخصوص مطلق والمتحيز اعم من المتمكن والجوهر الفرد متحيز وليس بمتمكن قلنا التمكن اخص من التحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم او غير ممتد كالجزء الذي لا يتجزى والمتمكن هو الفراغ المتوهم الذي يشغله جسم فقط فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو اي الدليل انه لو تحيز الباري تعالى فاما في الازل فيلزم قدم الحيز لان التحيز نسبة بين المتحيز والحيز وازلية نسبة يستلزم ازلية المنتسبين فيلزم الحيز ازليا وهو مح هذا انما يكون ان لو كان الحيز موجودا خارجيا وقد فسره بالفراغ المتوهم اللهم الا ان يدعى ان الفراغ محاط شيء فيلزم قدم محيط او لا اي وان لم يتحيز في الازل فيكون محلا للحوادث وفيه بحث لانه ان اراد انه محل للحيز فالامر بالعكس وان اراد انه محل للتحيز فهو امر نسبي لا حادث فلعله اراد الاول واراد بالمحلية المقارنة وايضا دليل ثان على عدم التحيز اما ان يساوي اي الباري تعالى الحيز او ينقص عنه اي عن الحيز فيكون متناهيا بناء على تناهي الابعاد كلها والمساوي للمتناهي والناقص عن المتناهي لا بد وان يكون متناهيا ايضا والا لزم ان لا يكون مساويا له ولا ناقصا عنه وهو خلاف المقدر ونقيض المفروض او يزيد عليه اي على الحيز فيكون باري تعالى متجزيا اذ لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا في علو ولا سفل ولا غيرهما كيمين ويسار وقدام وخلف لان الجهات حادثة بحدوث الانسان ولو لم يخلق الانسان بهذه الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة ورفع الايدي الى السماء وقت التعبد كوضع الجبهة على الارض في السجود والاستقبال على الكعبة في الصلوة لان هذه الجهات المذكورة اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى الشيء يعني الجهات الست يكون نفس

الامكنة باعتبار الاضافة الى الشيء كان سقف البيت مكان الشيء على تقدير ان يكون
ذلك الشيء فوقه وسوجه علو **ولا يجري عليه** اي على الباري تعالى **زمان** يعني انه
لا يتغير بتغير الزمان وان استغرق الدهر كله ويعني انه تعالى لا يكون في الزمان اذ لو كان في الزمان
يلزم ان يكون محلا للحوادث المتجددات المتعاقبة وهو مح للزوح يلزم تغيرات متعاقبة فان كونه
في هذا الزمان يغاير كونه في زمان بعده وقبله فيكون محالا لتلك الحوادث والكل مح على
الله تعالى فاذا لم يكن في الزمان فلا يكون ماض ولا مستقبل ولا حال لان الزمان عندنا اي
عند اهل الحق عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر مثل يوم وليلة يقدر بهما الشهر ومثل
يقدر به العمر والدهر وغير ذلك وعند الفلاسفة كارسطو ومن تبعه من قدماء الفلاسفة
عبارة عن مقدار الحركة اي حركة الافلاك والله منزه عن ذلك اي عن التجدد والمقدار لان
كلا من ذلك من امارات الامكان فالله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره المص من التنزيهات
اي الصفات السلبية بعضها يغني عن بعض يعني ان في كلام المص حشوا وتكرارا فان عدم
كونه تعالى جوهرا يستلزم عدم كونه جسما لان الجوهر جزء من الجسم وانتفاء الجزء يستلزم
انتفاء الكل من غير عكس وعدم كونه مصورا بصورة من الصور يستلزم عدم كونه تعالى
محدودا ولا معدودا ولا متناهيا لان كلا منها من خواص المقادير واذا انتفى كونه مصورا
بصورة من الصور لانتفاء المقدار انتفى كونه محدودا او معدودا ومتناهيا وعدم
كونه متبعضا يستلزم عدم كونه تعالى متجزيا وبالعكس وعدم جريان الزمان عليه يستلزم
عدم التمكن لان التمكن انما يكون في زمان واذا انتفى الزمان انتفى التمكن فاحتيج الى ما ذكره
الشارح من قوله واعلم الا انه اي المص حاول اي طلب التفصيل والتوضيح في ذلك اي في
التنزيه قضاء اي اداء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة بقوله ولا مصور المشبهة قوم

من الكفرة قائلون بان الله تعالى يشبه شيئا من الموجودات والمجسمة بقوله ولا جسم قوم من الكفرة
قائلون الله تعالى جسم مستو على العرش وساير فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واكده فلم
يبال بتكرير الالفاظ المترادفة كالمتبعض والمتجزي والتصريح بما علم بطريق الالتزام كقوله ولا مصور
ولا محدود ولا معدود ولا متناه ولا يتمكن في مكان ولا يجري عليه زمان ثم ان مبنى التنزيه
على ما ذكرت بقوله ليس بعرض الى على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان لاحتياج
كل منها الى شيء آخر على ما اشرنا اليه خبران من بيان انه ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل تفتقر الى محل
يقومه فيكون ممكن وفي قوله ولا جسم لانه متركب ومتجز الى غير ذلك من تعليل التنزيهات السابقة واحدا
بعد واحد لا على ما ذهب اليه المشايخ هذا تشنيع على صاحب العمدة وغيره من ان معنى العرض بحسب
اللغة ما يمتنع بقاؤه هذا دليل على عدم كونه تعالى عرضا ولقائل ان يقول لا نم ان معنى العرض ما
يمتنع بقاؤه بل هو ما يقوم بغيره سواء امتنع بقاؤه او لا يمتنع ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره
اشارة الى دليل عدم كونه تعالى جوهرا فهو تعالى لم لا يجوز وجود جوهر مجرد غير مركب ولا نم ان الجوهر
ما يتركب عنه غيره بل هو ما يقوم بذاته سواء تركب عنه غيره او لا يتركب ومعنى الجسم ما يتركب هو عن
غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك ضمير هو راجع الى ما هذا دليل كونه جسما ولقائل ان يقول ان
معنى الجسم ذلك بل هو معنى الكل ولان ذلك معناه الاصطلاحي لا اللغوي فان معناه في
اللغة ما يقوم بذاته في نفسه لا بغيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك قد عرفت ضعف هذا
الدليل وان الواجب عطف على ان معنى العرض لو تركب فاجزاوه اما ان يتصف بصفات
الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم النقص والحدوث في ذاته قوله وان الواجب دليل على عدم
كونه متبعضا ومتجزيا وفيه شيء لانه لا يتصف لشيء منها بل المتصف الكل لا الاجزاء فلا يلزم
تعدد الواجب وقلنا ان اردت بصفات الكمال وجود الاجزاء على ما ينبغي فلا نم انه يلزم منه تعدد

الواجب ولو اردت بصفات الكمال العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الثمانية فلا نم انه لو تقدم
هذه الصفات في الاجزاء يلزم النقص لان نقص الجزء لا يستلزم نقص الكل لم لا يجوز ان يحصل
من اجتماع الناقصة كمال للكل كما انه يحصل من اجتماع النسوات قوة للحبل المركب منها ليست لكل
واحد منها وايضا هذا دليل على انه ليس بمصور ولا متشكل لما ان يكون على جميع الصور و
الاشكال والكيفيات من اللون والطعوم والرائحة والحرارة والبرودة وغير ذلك فيلزم
اجتماع اضداد او على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح بثبوتها والنقص
بعدم ثبوتها وفي عدم دلالة المحدثات عليه يعني مستوية الاقدام في عدم دلالة المحدثات على كون
الواجب مقتضيا ببعض الصورة دون بعض وببعض الاشكال دون بعض وببعض الكيفيات
دون بعض فاذا كان كذلك فلو كان الواجب على بعض دون بعض يلزم الترجيح بلا
مرجح فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا يرد المنع ههنا بان يقال
لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته ويدخل تحت قدرة الغير هذا اشارة الى جواب ما يقال
وهو انتم قلتم او على بعضها يلزم الترجيح بلا مرجح لانه مستوية الاقدام في افادة المدح و
النقص وهذا القول منقوض بالصفات وهي الواجد والحياة قلنا في هذه الصفات مرجح
فانهما صفات كمال اي العلم والقدرة من صفات كمال يدل المحدثات على ثبوتها كما مر من ان
ايجاد العالم على هذا النمط البديع لا يكون بدون العلم والقدرة وغيرهما واضدادهما
اي العلم والقدرة صفات نقصان بلا دلالة للحكيم المحدثات على ثبوتها اي على ثبوت اضدادها
لانها تعليل لقوله على ما ذهب اليه المشايخ تمسكات ضعيفة وقد بينا ضعفها في اثناء
التقرير فيما سبق فلا نعيدها توهن اي تضعف عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين
زعما منهم اي من الطاعنين ان تلك المطالب العالية اي الصفات السلبية مبنية على اقتدار

هذه الشبه الواهية واحتج المخالفون منهم الكرامية ذهبوا الى كونه في الجهة ككون الاجسام فيها
بحيث يشار اليه ههنا بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح
في الجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى والصورة كقوله عم خلق الله ادم على صورته
ورايت ربي في ليلة المعراج على صورة شاب املح والجوارح كقوله تعالى بل يداه مبسوطتان
وقوله تعالى خلقت بيدي وقوله عم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وقوله عم ان الله
ليضحك على وليائه حتى يبدو نواجذه وهذه الآيات والاحاديث كلها تدل على الجسمية
بظواهرها ما لم يأول ولو ذكرت التاويلات في الآيات والاحاديث المروية في هذا الباب
لطال الكلام وفات المرام وكثر الملام والجواب الجامع الشامل للجميع ان يقال ان الادلة
السمعية المحتملة لا تعارض الادلة السمعية المحكمة بل يجب حمل المحتملات على المحكمات التي هن اصل
الكتاب وبان كل موجودين فرضا لا بد وان يكون احدهما متصلا بالاخر مماسا له
او منفصلا عنه مباينا في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم
في جهة فيتحيز فيكون الله تعالى جسما او جزء جسم مصورا متناهيا قوله وبان كل موجو دين
فرضا دليل عقلي على انه جسم ومصور والجواب عن الدليل العقلي ان ذلك وهم محض
وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس اي العالم والادلة القطعية قائمة على التنزيهات هذا
جواب عن الدليل النقلي فيجب ان يفوض علم النصوص الدالة على الجهة والجوارح بحسب
الظاهر الى الله تعالى على ما هو داب السلف ايثارا اي اختيارا مفعول بقوله ان يفوض
للطريق الاسلم وانما اسلم لسلامته بالكلية عن الاعتبار بغير المراد فيلزم الزيغ وتشويش
العقيد على من لم يسرع عقله لدقائق التاويلات ولبدايع الاستعارات وهو الموافق للوقف
في قوله تعالى ~~الاشخاص~~ وما يعلم تاويله الا الله ويأول بناويلات صحيحة على ما اختاره المتاخرون

التاويل من تاولت الشيء صرفته ورجعته وهو انكشاف دليل يصير المعنى باغلب
على الظن من المعنى الظاهر وفي مفعول له لقوله على ما اختاره لمطاعن الجاهلين وجذبا اي منعا
يضيع حجة القاصرين عن درك الحقايق سلوكا مفعول له او يأول للطريق الاحكم لاحكام
اساس الدين عن تطرق ميل اليه نظوا هرتيا درهما الفهم الى ما لا يمتنع ان يكون مرادا
بانه يصلح لذلك وهو الموافق بعطف قوله والراسخون على الله والاول اولى بالنسبة الى
العامة والثاني بالقياس الى الاخص فان الادلة النقلية لا تعارض القواطع العقلية التي
لا يقبل التاويل لان العقلية اصل النقلية لتوقف النقل على العقل لانه يتوقف على ما يتوقف
على العقل من معرفة وجود الباري وكونه فاعلا مختارا رسل الرسل في معرفة المعجزة فلو
رجح النقل على العقل يلزم تكذيب العقل الذي هو الاصل لتصديق الفرع وهو محال لاستلزم
تكذيب الاصل تكذيب الفرع ايضا لان صدق الفرع مبني على صدق الاصل ضرورة فاذا
تعارض النقلية العقلية فنحن بين امرين اما ان نفوض الى الله تعالى كما هو مذهب السلف
او نشتغل بتاويلها على وجه يليق علما هو طريق الخلف وهو طريق المحققين من المتاخرين
ولا يشبهه شيء اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فقط كاتحاد زيد
وعمرو وغيرهما من افراد الانسان في الماهية في النوع الانسانية فظاهر انه ليس بين الله تعالى
وغيره مماثلة لعدم اتحادهما في النوع والا لزم ان لا يكون محدث العالم وصانعه واحدا وهو خلاف
المفروض وخلاف ما ثبت بالبرهان وهو محال واما اذا اريد بها اي بالمماثلة كون الشيئين بحيث
ليسد احدهما اي احد الشيئين مسد الاخر اي يصلح لما يصلح له الاخر فلان شيئا جوابا ما
من الموجودات لا يسد مسده اي مسد الباري تعالى في الاوصاف فان اوصافه تعالى من
العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات اي الاوصاف في المخلوقات بحيث لا

63

لا مناسبة بينهما اي بين اوصاف الباري تعالى وبين اوصاف المخلوقات فان قلت ما الفرق
بين المعنيين في المماثلة قلت لعل المعنى الثاني اعم من المعنى الاول لان الشيئين لما اتحدا في الحقيقة
كان كل منهما سادا مسد الاخر من غير عكس قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات
في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عنها باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم والقدرة
التامة وقيل بل يمتاز عنها بالالوهية التي هي حالة خاصة مبداء لهذه الاربعة رد
عليهم بان المشتركة في الذاتية يستلزم الامتياز بالمغاير فيلزم التركيب من المتميز والمشترك
وكون الغير مجانسا له تعالى لو كان المشترك جنسا ومشاركا له تعالى في الماهية لو كان
المشترك نفس الماهية والمذكور في عدم المماثلة هو الدليل العقلي واما النقلي فقوله تعالى
ليس كمثله شيء قال في البداية بيان لقوله لا مناسبة بينهما ان العلم منا موجود وعرض
وعلم محدث لانه حصل بعد ما لم يكن فينا وجايز الوجود ومتجدد في كل زمان فلو اثبتنا
العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة لا عرضا وقديما وواجب الوجود اي لا جايز
الوجود دايما اي لا يتجدد في زمان في الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه
هذا كلامه اي كلام صاحب البداية قيل هذا يشعر بان المماثلة تحصل بالشركة في وجه من
الوجوه وقد صرح صاحب البداية يريد به التصريح في موضع اخر ان المماثلة عندنا انما تثبت
بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا شيئان في وصف واحد انتفت المماثلة المقصود
من هذا الكلام بيان ان ما ذكره صاحب البداية مخالف لما ذكره الشيخ ابو المعين في كتابه
المسمى بالتبصرة لان المفهوم من كلام صاحب البداية ان المماثلة هو الاشتراك في جميع
الاوصاف وان المفهوم من كلام الشيخ ابو المعين ان المماثلة هي الاشتراك في بعض الاوصاف
دون جميع الاوصاف فيكون بين كلامين مخالفة قال الشيخ ابو المعين وهو من مشايخ

المتكلمين في التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه
اذا كان يساويه اي اذا كان عمرو يساوي زيدا في الفقه ويسد مسده في ذلك الباب
اي في ذلك الفقه وان كان بينهما اي بين زيد وعمرو مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعري
من تتمة كلام الشيخ ابو المعين والاشعرية جماعة منسوبة الى الشيخ ابي الحسن الاشعري من انه لا مماثلة
الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي عم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد الاستواء
في القياس في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة لكن
والدليل على ارادة النبي عم الاستواء في الكيل لا مطلق الاستواء انه لو كانت الحنطتان مستويتين
في الكيل جاز بيع احديهما بالاخرى وان تفاوت الوزن بان يكون احديهما ثقيلة والاخرى
خفيفة وعدد الحبات بان يكون حبوب احديهما كبيرة وحبوب الاخرى صغيرة ولا شك ان الشيئين
اذا كانا متساويين في الكيل وكان عدد احديهما اكبر من عدد الاخر كان الاكثر عددا صغيرا
والاقل عددا حجمه كبيرا ولو كان مراد النبي عم بالمثل وبين هي المساواة من جميع الوجوه
لما جاز بيع الحنطتين بالاخرى عند الاستواء في الكيل والاختلاف في هذه الاشياء واللازم
بط. وكذا الملزوم والظ انه لا حاجة الى هذا التوفيق من جانب الشارح بين ما قاله
البداية والاشعري وبين ما قاله النبي عم في الحديث المذكور لان مراد الاشعري المساواة من
جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا في كل شيء وعلى هذا اي على تقدير ان لا تنافي بين الحديث
وبين كلام الاشعري ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا اي كلام الاشعري على اشتراك الشيئين
في جميع الاوصاف ومساواتهما اي الشيئين من جميع الوجوه يرفع التعدد وقيل هذا جواب لجواز التغاير
بخصوص ذاتيهما مع الشركة في جميع الوجوه تعالى في جوابه ان خصوص الذات من جملة الوجوه فلا تحقق
لازم للشركة في جميعها فكيف يتصور التماثل لان المماثلة انما يكون بين الشيئين ولا يخرج عن علمه

وقدرته شيء لانه الجهل بالبعض لان الايجاب الجزئي نقيض السالبة الكلية فاذا بطل
الايجاب الجزئي تعين المراد هو السالبة الكلية وهي لا يخرج عن علمه شيء او العجز عن البعض
نقص وافتقار الى المخصص لان نسبته تعالى الى جميع الاشياء على السواء فيكون علمه بالبعض
دون البعض وكذا قدرته بالبعض دون البعض محتاج الى المخصص مرجح فيكون
الباري تعالى محتاجا الى الغير فهو ينافي لكونه محدثا للعالم وصانعا له مع ان النصوص
القطعية ناطقة بعموم العلم اي علم الباري تعالى وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى
كل شيء قدير لا كما زعمت الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات بوجه جزئي وشبهتهم في ذلك
انه لو كان عالما بان زيدا في الدار عند كونه فيها فعند خروجه من الدار ان بقي علمه بكونه فيها
يكون جهلا لا علما وان لم يبق علمه بذلك كان تغيرا والتغير على الله تعالى محال فلا يكون عالما بالجزئيات
لكونها متغايرة اما الكليات فلا تغاير فيها فلا يقع التغير في علم الباري فيكون عالما بالكليات
والجواب بانه ليس العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم منتقشة في نفس العالم
لتتغير ذات العلم بتغير الصورة المساوية بل العلم عبارة عن التعلق بين العالم والمعلوم
والتغير في التعلق لا يوجب التغير في الذات ولا التغير في الصفات الحقيقية والحق هو الثاني
دون الاول قال الامام في تفسيره ونبين هذا بمثال في الحسيات ولله المثل الاعلى وهو ان
المرآة الصافية المصيقلة اذا علقت في موضع وقوبل بها جهة ولم تحرك ثم عبر عليها
زيد بلباس ابيض يظهر زيد في ثوب ابيض واذا عبر عليها عمرو بلباس اصفر يظهر فيها كذلك
فهل يقع في ذهن احد ان المرآة في كونها حديدا تغيرت او يقع له انها في تدويرها تبدلت
او يذهب وهم الى انها في صفاتها اختلفت او يخطر بباله انها عن مكانها انتقلت لا يقع
لاحد شيء من هذه الاشياء فافهم علم الله تعالى في هذا المثال وان المرآة ممكنة التغير وعلم الله

غير ممكن ولا يقدر على اكثر من واحد لانهم يقولون الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه ان قدر
على اكثر من واحد لزم ان لا يكون الباري تعالى واحدا لان حيثية صدور واحد الامرين غير
حيثية صدور الامر الآخر فلا يكون واحدا من جميع الوجوه وهو خلاف المقدر والجواب
انه يلزم من الدليل المذكور ان لا يصدر الواحد عن الواحد لانه لو صدر عن الواحد يكون
مغايرا له تعالى فلا يكون الواحد واحدا من جميع الوجوه وهو خلاف المقدر والتالي باطل
وكذا المقدم والدهرية انه تعالى لا يعلم ذاته والدهرية قوم يثبتون واجب الوجود
ولكن يسندون الحوادث الى الدهر ومنشأ شبهتهم ان العلم نسبة والنسبة
لا يكون الا بين المنتسبين ونسبة الشيء الى نفسه محال والجواب منع كون العلم نسبة بل
هو صفة ونسبة الصفة الى الذات ممكنة ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر بان التغاير
الاعتباري كاف في تحقق النسبة فان الذات من حيث عالميته مغايرة من حيث معلوميته
فلا اشكال والنظام انه تعالى لا يقدر على خلق الجهل والقبح استدل النظام بانه لو قدر على
خلق القبح والجهل لزم ان يكون جاهلا وقبيحا لان خالق الجهل جاهل وخالق القبيح قبيح
والجواب عنه انه تعالى لا نسلم ان خالق الجهل والقبيح جاهل وقبيح بل الجاهل هو المتصف
لا الخالق به ولا يلزم من خلق الشيء اتصافه به فلا يلزم ما ذكره النظام واستدل الآخر للنظام
انه لا يقدر على خلق الجهل وخلق فعل القبيح فهو انه تعالى لو قدر على الفعل القبيح لكانت قدرته
عليه اما مع العلم بقبحه او بدونه والاول سفه والثاني جهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى
عنه والجواب بانه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى فان الكل ملكه فله ان يتصرف على اي وجه اراد
وان سلم قبح الفعل بالقياس الى الله تعالى فغايته عدم الفعل لوجود الصارف والمانع وهو القبح
وذلك لا ينافي القدرة عليه والبلخي انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العباد كالصوم والصلاة

استدل البلخي على ذلك بانه لو قدر على مثل مقدور العبد لزم ان يكون العبد مماثلا له تعالى
وقد ثبت انه تعالى لا يماثل شيئا من الموجودات والجواب عنه انه لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون
العبد مماثلا له في صفة القدرة لان قدرة الله تعالى ازلية قديمة وقدرة العبد حادثة زائلة غير ازلية
فلا يكون مماثلا له تعالى واستدل البلخي بوجه آخر على انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد فهو
انه لو قدر لكان فعله تعالى اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة
او سفه خاليا عنهما ومشتملا عليها وبين هذا كان فعل العبد كذلك والكل محال على الله تعالى
فلا يكون قادرا على مثل مقدور العبد والجواب انها اي ما ذكرتموها من صفات الافعال اعتبارات
توصف بها الفعل بالنسبة الينا وصدورها بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه
عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بينهما بالعوارض
لا ينافي التماثل في الماهية وعامة المعتزلة انه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد كتحريك اليد
والرجل والرأس استدل المعتزلة على ذلك بان المقدور الواحد لا يدخل تحت القدرتين
قدرة الله تعالى وقدرة العبد ويجاب بانه يجوز ان يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين
اذا اختلف الجهة وههنا كذلك فان المقدور الواحد يدخل تحت قدرة الله خلقا وتحت
قدرة العبد كسبا لا خلقا لانه لا خالق الا هو ولا رازق الا هو وغير ذلك **وله صفات**
لما ثبت من انه تعالى قادر حي الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على
مفهوم الواجب الوجود هذا تم لكنه لا يستلزم كون ذلك المعنى صفة حقيقية لذات الواحد
كما ادعاه اهل السنة والجماعة فان الوجود والوحدة ونحوهما يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب فلا
ترادف فيهما مع انه ليس صفة حقيقية بل الوجود وصف اعتباري وكذا الوحدة ونحوها
كالاولية والآخرية وليس الكل الالفاظ مترادفة لان كل واحد منها يغاير مفهوم الآخر وانها

زايد علمه

صدق المشتق اي معلوم ان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له
اي للشيء يعني اذا صدق على الواجب انه عالم يقتضي ثبوت العلم له فثبت له تعالى صفة
العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما زعم الفلاسفة المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له
الى غير ذلك فانه مح ظ بمنزلة قولنا اسود لا سواد له اسوا قيل لا لزم استحالة فضلا عن ظهورها
اذ انهم يقولون انه تعالى يعلم الاشياء بذاته ويفعله بذاته وصفاته عين ذاته مرادهم بذلك انه
ذاته تعالى كما انه يجب يعلم الاشياء ويفعلها كما هي بلا حاجة الى صفة حقيقية قائمة بذاته كما قال
اهل السنة والجماعة فليس دعواهم كدعوى اسود لا سواد له كما زعموا لان السواد محسوس
وعرض لا يمكن انكاره وقد نطقت النصوص اي الآيات بثبوت علمه وقدرته وغيرهما كقوله
تعالى وهو بكل شيء عليم وغير ذلك والواو في قوله وقد نطقت للحال ودل صدور الافعال
المتقنة اي المحكمة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته تعالى قادرا وعالما بلا وجود
العلم والقدرة وليس النزاع اي كانه اشارة الى رد ما قال بعض الشراح من ان النزاع
بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات فانا قائلون العلم والقدرة
كذلك في حق الله تعالى والمعتزلة لا يقولون بها وحاصل هذا الرد ان يقال ليس النزاع المذكور
بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة المذكورتين فان العلماء اتفقوا على انه تعالى لا يتصف
بالعلم والقدرة بهذا المعنى لان العلم والقدرة بهذا المعنى منفي عن الذات الباري تعالى بالاتفاق
فلا خلاف فيه اصلا في العلم والقدرة التي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح مشايخنا رحمهم الله
تعليل لقوله وليس النزاع من ان الله تعالى حي له اي لله تعالى حيوة ازلية ليس بعرض مستحيل
البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي وبهذا المعنى يبطل كون علمه ملكة لان الملكة تحصل للشيء
بعد عدمها لانها تحصل بالممارسة شامل لجميع الاشياء وليس بعرض وبهذا يبطل كون علمه من

من الكيفيات ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب لان الضرورة والاكتساب في علم الانسان
وكذا في ساير الصفات كالقدرة والارادة بل النزاع اضراب عن قوله وليس النزاع في
العلم اه في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به اي بالعالم زايد عليه حادث فهل للصانع
العالم علم هو صفة ازلية قائمة زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا
ان صفاته تعالى عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا
الى غير ذلك اي فكونه قادرا وعالما بالاعتبار لا بالصفة الحقيقية قال الفلاسفة ما يجوز
اطلاقه على الخلق لا يطلق على الحق حقيقة لانتفاء المماثلة بينه وبين الخلق وهي تثبت
بالاشتراك في مجرد التسمية عندهم وهو باطل لانه لو ثبت لتماثلت المتضادات واذ ذهب المتأخرون
من الفلاسفة الى انها عين الذات ويقرب من قولهم قول المعتزلة ان الله عالم بلا علم بل بالذات
حي بلا حيوة بل بالذات وكذا البواقي وانكرت الباطنية والفلاسفة كون الله تعالى عالما حيا
قادرا على التحقيق وزعمت ان ما يوصف به الخلق لا يوصف به الله تعالى واعترفت المعتزلة باتصاف
الله تعالى بانه حي عالم سميع مريد بصير متكلم ولكن انكرت وجود هذه الصفات وقيامها بذات الله
والمغايرة بين مذهب المعتزلة والفلاسفة انما هو في اطلاق الفاظ الصفات على الله تعالى فجوزه
المعتزلة ولم يجوزه الفلاسفة فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات اي لا
يلزم على ما ذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات الذي
ينافي التوحيد بخلاف ما ذهب اليه اهل الحق فانه يلزم على ذلك التقدير تكثر في الذات والتعدد
في القدماء المنافي للتوحيد الثابت بالدليل والجواب سبق عن طرف اهل الحق من ان المستحيل
تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم بل اللازم على ما ذهب اهل الحق تعدد الصفات القديمة وهو لا
ينافي التوحيد لجواز تعدد الصفات مع وحدة الذات كذات زيد فانه ذات واحد مع انه يجوز

ان يتصف بصفات متعددة فيكون وحدة الذات مع تعدد الصفات جايزا بلا مرية ويلزمكم
الخطاب للفلاسفة والمعتزلة كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وواجبا وقادرا وصانعا
للعالم ومعبودا للخلق لان كل واحد من هذه الصفات على تقدير كونها عين الذات يكون كل واحد
منها عين الآخر ولزم الفساد المذكور وكون الواجب غير قايم بذاته لان الصفات غير قايمة بذاتها
فاذا كان الله تعالى هو الصفات وجب ان لا يكون قايما بذاته الى غير ذلك من المحالات وقوله ويلزمكم
كون العلم مثلا قدرة وحيوة اه انما يلزم ان لو قالوا بثبوت صفة هي عين الذات ولم
يقولوا بها بل قالوا ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على الصفات بلا حاجة الى صفات **ازلية**
لا كما زعم الكرامية وهي بتخفيف الراء وتشديد الياء منسوب الى كرام على وزن خدام وهو
كان في زمان سلطان محمود بن سبكتكين من ان له تعالى صفات لكنها حادثة اي مسبوق بالعدم قالوا
كل حادث يحتاج اليه الباري تعالى في الايجاد قديم بذاته وقيل هو الارادة وقيل قول كن الى القدرة
القديمة وباقي المخلوقات يستند اليها واحتجوا عليه بانه تعالى متكلم سميع بصير اتفاقا ولا يتصور هذه
الصفات الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهم حوادث فيلزم حدوث تلك الصفات اجيب
بتجدد تعلق تلك الصفات دون انفسها وسيأتي تمام تحقيقه لاستحالة قيام الحوادث بذاته علة لقوله
لا كما زعمت اي تعليل للنفي اتفق اهل السنة والاعتزال على استحالته احتجوا عليها بوجوه منها ان
صفته تعالى صفة كمال فالخلو عنه نقص قيل هذا في الصفات القديمة كالعلم والقدرة فان الجهل
والعجز نقص واما الصفات الحادثة فلم ان الخلو عنها نقص فان خطاب التكوين كمال وقت ارادة
الحادث لا غير وايضا الصفات المتجددة من قبيل الافعال والخلو عن الفعل جايز اتفاقا كخلق العالم
فيما لم يزل وكون الخلو نقصا في الفعل القديم بذاته دون غيره تحكم مع ان الحادث لا يستلزم الخلو
لجواز تعاقبه لا الى نهاية وكون ذاته متاثرا بالفعل نفي لا ينافي الوجوب كيف وقد ذهب اهل

67

اهل السنة الى ان ذاته تعالى اوجد صفاته في ذاته **قائمة بذاته** ضرورة انه لا معنى لصفة
الشيء الا ما يقوم به اي بذلك الشيء لا كما تزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قايم بغيره
يعني ليس قايما بذاته تعالى بل يخلقه تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل او النبي عم لكن مرادهم
نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه اي الكلام صفة له غير قايم بذاته لان بداهة العقل حاكمة
باستحالة صفة الشيء قايما بالشيء الآخر ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال
التوحيد لما انها موجودات قائمة قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء
بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه الهاء يعود الى ما في كلام المتقدمين يعني
قالوا الواجب والقديم مترادفان والتصريح به اي بتعدد الواجب في كلام المتأخرين كالامام
حميد الدين الضريري من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت
النصارى الواو في وقد كفرت للحال باثبات ثلثة لقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله
ثالث ثلثة من القدماء فما بال الثمانية وهي الحيوة والقدرة والارادة والعلم والسمع و
البصر والكلام والتكوين او الثمانية البقاء والقديم والاستواء والوجه واليد والعين و
الجنب والاصبع واليمين واثبت القاضي ادراك الشم والذوق واللمس وراء العلم اشار وجوابه
لما اليه بقوله **وهي لا هو ولا غيره** يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات كما ذهبت
به اهل الاعتزال والفلاسفة ولا غير الذات كما زعمت الكرامية فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر
القدماء اما انها ليست عين ذاتها فلانها لو كانت عين ذاته يلزم اتحاد الذات والوصف
القايم به في المفهوم ويلزم الترادف بين الاسم والوصف وهو محال واما انها ليست غيرها
فلان الصفات لو كانت غيرها لكانت اما قايمة بنفسها او قايمة بغيرها وكل واحد منهما ظاهر
البطلان فلا يكون غير ذاته وهو المط والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة

على مذهب الاشعري سبع صفات
و واحد ذات اوا كثر على
مذهب الماتريدي ثمانية صفات
و واحد ذات ... ذكر
المحشي من البقاء والقدم
وغيرهما فهو الصفات
الاعتبارية
فافهم
تامل

هذا جواب ما يقال وهو ان النصارى لا يقولون بالقدماء المتغايرة ح

لكن لم تجز هم ذلك اى لم يلزم النصارى القدماء المتغايرة كما قلتم ولم كونت النصارى فاجاب بقوله وان لم يصرحوا به انما سموا انفسهم نصارى لانهم نزلوا قرية يقال لها ناصرة ونزل فيها عيسى عم فنزلوا وتوافقوا بينهم ويقال انما سموا انفسهم نصارى بقول عيسى عم من انصارى الى الله لانهم اثبتوا اى النصارى الاقانيم الثلثة التى اى الاقانيم الثلثة الوجود والعلم والحيوة اى الصفات وسموها اى الاقانيم الاب اى وسموا الوجود الاب والابن اى وسموا العلم الابن والابن من البنا بلانه مبنى ابنه وروح القدس اى سموا الحيوة روح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى ابدن عيسى عم فجوزوا الانفكاك والانتقال اى انفكاك العلم وانتقاله من ذات الله تعالى الى بدن عيسى عم فكانت اى الاقانيم الثلثة ذوات متغايرة لان الانتقال لا يكون الا فى الذات قوله اقنوم وهى كلمة سريانية بمعنى الصفة وقيل بمعنى الاصل وعيسى بالعبرية ايشوع اى مباركة وقيل هو عجمى لا يعرف له اشتقاق وقيل هو مشتق من التعيس وهو البياض وقيل من العيس وهو ما يخلط وقيل من عاس يعوس اذا اصلح فعلى هذا يكون الياء منقلبة عن الواو ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك القائل من طرف المعتزلة فى رد هذا الجواب الذى ذكره المص من اهل الحق وحاصله ان يقال ان جوابكم هذا مبنى على توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك كل واحد من التعدد والتكثر عن الاخر وليس كذلك لوجود التعدد والتكثر بدون التغاير بهذا المعنى فى مراتب الاعداد والجزء مع الكل فلا يكون التعدد والتكثر موقوفا على التغاير بمعنى جواز الانفكاك فلا يتم مطلوبكم للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل بمعنى جواز الانفكاك لان الجزء من حيث انه جزء لا ينفك عن الكل وان جاز ذلك بالنسبة الى ذاته وكذا الكل لا ينفك عن الجزء من حيث انه كل فيلزم ان لا يتعدد ولا يتكثر مع

مع انهما متعددان ومتكثران وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة فى كثرة الصفات وتعددها اى الصفات متغايرة كانت او غير متغايرة قوله ايضا اه اشارة الى رد قوله ولا تكثر القدماء يعنى ان صفات الله تعالى متعددة ومتكثرة عندهم متغايرة او غير متغايرة يعنى لم يتعرضوا التغايره وعدم تغايره فالاولى ان يقال فى جواب المعتزلة المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات لان تعدد ذوات قديمة ينافى التوحيد وانما قال فالاولى ولم يقل فالصواب مع انه قطعى لان مآل تقرير السابق راجع الى هذا فهذا التقرير اولى لظهوره وبعبارة اخرى يعنى لما امكن فى جواب المص بقول هذا القائل فالاولى فى الجواب من جانب اهل السنة ان يقال المستحيل اه وانما قال هذا الجواب اولى من جواب المص لعدم ورود المنع المذكور وان لا يجترء على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها اى لذات الصفات نزاد فع للشبهة التى وقع من قول المعتزلة وهو بل تعدد الواجب لذاته بل يقال ح اى الصفات واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعنى ذات الله تعالى وتقدس وما سليس راجع الى ما وخبره عينها والضمير فى عينها ولا غيرها راجع الى الصفات وقوله اعنى ذات الله تعالى تفسير لما فى لما ويكون هذا اى قوله وهى واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعنى انها واجبة لذات الواجب تعالى واما فى نفسها اى الصفات فهى ممكنة لانها محتاجة فى وجودها الى الذات ولا استحالة فى قدم الممكن اذا كان قايما بذات القديم قوله ولا استحالة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كما ان جواب المص مردود بورود المنع المذكور عليه لذا هذا الجواب مردود بورود هذا المنع عليه ولا يكون هذا الجواب الذى ذكره هذا القائل اولى من جواب المص لاشتراكهما فى ورود المنع عليه غاية ما فى الباب ان المنع الوارد على جواب المص غير المنع الوارد على جواب هذا القائل واجاب الشارح عنه بقوله ولا استحالة فى

قدم الممكن اذا كان قايما بذات القديم وواجبا له غير منفصل عنه واما اذا كان قديما بذات الحادث
او قايما بذات القديم منفصلا عنه فلا يجوز قدم الممكن وحاصل هذا المنع ان يقال ان امكان
هذه الصفات بذواتها ووجوبها بذات الله تعالى ينافي قولهم كل ممكن حادث لان تلك الصفات
اذا كانت قديمة وواجبة بذات الله تعالى كانت قديمة والقديم ينافي الحدوث وحاصل هذا الجواب
ان يقال لا نم ان قدم تلك الصفات الممكنة ينافي قولهم كل ممكن حادث اذا لم يكن قايما بذات القديم
اما اذا كان قايما بالكان قديما لا يقال يلزم منه تخصيص القواعد العقلية وهي ان كل ممكن حادث
وان علة الحاجة هي الحدوث لثبوت الامكان والحاجة في الصفات بلا حدوث لانا نقول
كلية القاعدة الاولى لم فلا يلزم تخصيص القواعد فان سبب الحدوث وهو الصدور بالاختيار
لا يجرد الامكان وقولهم علة الحاجة هو الحدوث ليس بحق فان الحدوث موخر عن الايجاد المؤخر
عن الحاجة بل علة الحاجة هو الامكان فان استواء طرفي الممكن محوجة في ترجيح احد طرفيه
الى الفاعل واجبا له غير منفصل فيكون ذاته موجبا لصفاته وان كان مختارا في افعاله
رد عليه بان الايجاب ان كان صفة كمال كما قاله الحكيم يلزم ايجاب افعاله وان كان صفة
نقص كما قاله المتكلمون فكيف يوصف به بالنظر الى صفاته وان فصل بانه كمال في الصفات
ونقص في الافعال فلا بد من دليل قيل ان لم يكن موجبا لصفاته لزم العجز والجهل فالايجاب في الصفات
كمال قطعا بخلاف الافعال فان الكمال فيها اطلاق التصرف فيه بحث لان هذا وجه اقناعي
لا يفيد اليقين ان الايجاب كمال في الجملة فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء
وجود الالهة لكن ينبغي ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء اي لا يقال
الله تعالى قديم بالقدماء بل يقال الله قديم بصفاته لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها اي من
الذات والصفات قايم بذاته موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهب

ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات بان قالوا ان صفاته عين ذاته لا زايدة على ذاته والكرامية
الى نفي قدمها يعني ينسبون الصفات ولكن قالوا انها حادثة والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها
عينيتها فان قيل اي في رد جواب المص من طرف المعتزلة هذا النفي اي قول المص لا هو ولا غيره
في الظ رفع للنقيضين اي العينية ولا العينية والغيرية ولا الغيرية وفي الحقيقة جمع بينهما
اي بين النقيضين لان نفي الغيرية بقوله لا غيره صريحا مثلا اثبات العينية ضمنا لان نفي احد
النقيضين يستلزم ثبوت الاخر واثباتها اي اثبات العينية ضمنا مع نفي العينية صريحا بقوله
لا هو جمع بين النقيضين اي العينية واللاعينية قوله لان نفي الغيرية اه دليل لكون الواجب الجواب ؟
في الحقيقة جمعا بين النقيضين ولم يتعرض لكونه رفع النقيضين في الظ لكونه ظ وكذا في
نفي العينية صريحا بقوله لا هو جمع بينهما اي نفي العينية صريحا اثبات الغيرية ضمنا واثبات
الغيرية ضمنا مع نفي الغيرية صريحا بقوله لا غيره جمع بين النقيضين لان المفهوم من الشيء ان لم
يكن هو المفهوم من الاخر فهو اي الشيء غيره فالغيران بهذا التفسير هو الشيئان اللذان
لا يكون مفهومهما واحدا سواء كانا متساويين كالانسان والناطق او كان بينهما
عموم وخصوص مطلق كالحيوان والانسان ومن وجه كالحيوان والابيض
او تباين كالانسان والفرس والا اي ان كان المفهوم من الشيء هو المفهوم من الاخر
فعينه فالعينيان اللذان يكون مفهومهما واحدا كالليث والاسد ولا يتصور
بينهما واسطة قلنا جواب اهل السنة قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث
يقدر ويتصور وجود احدهما اي احد الموجودين مع عدم الاخر اي يمكن الانفكاك
بينهما اي بين الموجودين والعينية اي فسروا العينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت
اصلا فلا يكونان عينية وغيرية نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء

بحيث لا يكون مفهومه اي الشيء مفهوم الاخر فلا يكون عينه ولا يوجد بدونه اي الشيء فلا يكون
غيره كالجزء مع الكل فان مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل بعينه حتى يكون عينه ولا يجوز الانفكاك بينهما
حتى يكون غيره والصفة مع الذات يعني ان ذات الله تعالى موجود قديم وصفاته موجودة قديمة
لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته ولا نعني بالمغايرة التي سواها
هنا الا هذا وبعض الصفات مع البعض لان العلم لا يوجد بدون الحيوة وكذا القدرة لا يوجد
بدون الحيوة فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال فلا يقدر ولا يتصور
وجود احدهما بدون الاخر قوله فان ذات الله تعالى اه دليل على ان الصفات لا يوجد بدون الصفات الذات
والواحد من العشرة مثال الكل والجزء يستحيل بقاؤه بدونها اي بقاء الواحد بدون العشرة
وبقاؤها بدونه اي بقاء العشرة بدون الواحد اذ هو منها اي الواحد من العشرة فعدمها عدم
اي عدم العشرة عدم الواحد ووجودها وجوده اي وجود العشرة وجود الواحد بخلاف
الصفات المحدثة اي صفات المخلوقين من القيام والشتم والضرب وغيرها فان قيام الذات بدون
تلك الصفات المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وانما قيد الصفة المعينة
ولم يطلق لان الصفة الغير المعينة من الصفات المحدثة لا يقدر ولا يتصور وجود الذات
بدون الصفات فلا يكون غير الذات ولا عينها فان قلت الفرق بين الغيرية بالمعنى الاول وبينه
بالمعنى الثاني قلت ان الغيرية بالمعنى الاول اعم من الغيرية بالمعنى الثاني لانه كلما كان الموجودان
بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما بدون الاخر كان مفهوماهما غير مفهوم الاخر وليس
كلما كان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر كان كل واحد منهما بحيث يقدر ويتصور وجود
واحد منهما بدون الاخر كما في المتساويين كالانسان والناطق وفيه نظر اي في
تفسير الغيرية بهذا المعنى وهذا النظر من طرف المعتزلة على جواب اهل السنة لانهم ان ارادوا

اي المشايخ صحة الانفكاك من الجانبين اي كل واحد من الجانبين انتقض تفسير الغيرية بالعالم
مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه اي عدم
الصانع ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل فلا يكون تفسير الغيرية جامعا لخروج
بعض افرادها عنه وهو ظ اي النقض المذكور مع القطع بالمغايرة اتفاقا اي عند المشايخ
والمعتزلة وان اكتفوا بجانب واحد اي ان ارادوا به صحة الانفكاك من جانب واحد لزمت
المغايرة بين الجزء والكل ولم يكن مانعا لان بين الجزء والكل لم يكن مغايرة وكذا بين
الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل وان لم يوجد الكل بدون الجزء و
الذات بدون الصفة وان لم توجد الصفة بدون الذات وفيه بحث لانه لا يخ اما ان يكون
المراد ذات الواجب وصفته فلا نم وجود الذات بدون الصفات لان الصفة لازمة له ووجود
الملزوم بدون وجود اللازم مح او ان يكون المراد الذات والصفة المحدثة فلا نم انهما ليسا بغير ين
ويمكن ان يجاب عنه بان المراد ذات الواجب وصفته ويمكن وجود الذات من حيث
هي بدون الصفة وان لم يمكن من حيث ملزومة لها وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون
العشرة ظاهر الفساد وهذا جواب بايراد وهو ان يقال سلمنا لزوم المغايرة بين الذات
والصفة على تقدير الاكتفاء بجانب واحد ولكن لا نم لزوم ذلك مع الجزء والكل فان الجزء
من حيث انه جزء من الكل لا يوجد بدون الكل كالكل بدون الجزء ولا يكونان عينين
ولا غيرين فاجاب عنه من طرف المعتزلة بقوله وما ذكره لا يقال المراد به اي بالتغير المذكور
امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر هذا جواب النظر من طرف اهل السنة باختيار
الشق الاول وهو صحة الانفكاك من الجانبين يعني ان المشايخ لم يريدوا بالتفسير المذكور
صحة وجود كل واحد منهما بدون الاخر ولا صحة وجود احدهما بدون الاخر حتى يرد عليهم
الاخر

ما ذكرتم من عدم جامعية التعريف او عدم مانعيته بل المراد به معنى ثالث وهو امكان تصور
كل واحد منهما بدون الاخر سواء صح وجود كل واحد منهما بدون الاخر ولو بالفرض اي وجود
كل واحد منهما بدون الاخر وان كان مح اي ان كان المفروض محالا هذا جواب لقوله ولا يتصور
وجود العالم والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع هذا جواب لقوله والعالم
لا يتصور بدون الصانع يعني تصور العالم ممكن قبل ثبوت البرهان على وجود الصانع بخلاف الجزء
مع الكل جواب لقوله وما ذكرتم من الاستحالة اه فانه يمتنع وجود العشرة بدون الواحد كما يمتنع وجود الواحد
من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة بل كان واحدا مطلقا قوله
بخلاف الجزء مع الكل جواب عن سؤال مقدر انتم قلتم ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور
موجودا ثم يطلب بالبرهان وجود الصانع فيلزم ان يتصور الجزء ثم يطلب بالبرهان على الكل فاجاب
بقوله بخلاف الجزء مع الكل والحاصل ان وصف الاضافة معتبر يعني ان الواحد واحد من العشرة
من حيث انه واحد من العشرة لا يوجد بدون العشرة واضافة الصفة الى الموصوف كذلك
ولقائل ان يقول ان اذا اعتبر الاضافة بين العالم والصانع باعتبار الخلق يلزم ان لا يكون العالم
غير الصانع وامتناع الانفكاك مط اي امتناع الانفكاك على تقدير الاضافة ظ لانا نقول
قد صرحوا اي اهل السنة بعدم المغايرة بين الصفات اي صفات الله تعالى بناء على انها لا يتصور عدمها
لكونها ازلية مع القطع الالف واللام عوض عن المضاف اليه تقديره مع قطع المغايرة قد يناقش
في بان المراد امكان التصور بالكنه وحصوله حم في صفات الباري تعالى بانه يتصور
الباد متعلق بمع القطع وجود البعض بدون الكل كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الاخر
كالحيوة فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى اي امكان تصور كل منهما مع عدم الاخر حاصل هذا الجواب
توسيع الدايرة وهو ان يقال لا نم من ان يكون مراد المشايخ بالتغير المذكور للغير به احد

احد المعنيين المذكورين فيلزم ما ذكرنا من عدم الجامعية او عدم المانعية وان كان مرادهم هو المعنى
الثالث لزم ان بعض الصفات مغاير للبعض الاخر مع انهم صرحوا بعدم المغايرة بينهما فلا يكون
التعريف مانعا لدخول ما ليس منها فلا يكون التغير المذكور جايزا مع انه اي معنى المذكور لا يستقيم في العرض
مع المحل يعني التغاير ثابت بين العرض مع المحل مع انه لا يصدق تعريف المتغاير وهو امكان تصور
وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر لان تصور العرض مع عدم المحل غير مستقيم ولو اعتبر وصف الاضافة
اشارة الى جواب قوله والحاصل ان وصف الاضافة معتبر لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين
كالاب والابن والاخوين وكالعلة مع المعلول بان بين الغيرين لان الغير من الاسماء
الاضافة ولا قائل لذلك اي لعدم المغايرة فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها اي الصفات
لا هو بحسب المفهوم بالبداهة لان مفهوم الذات مغاير لمفهوم الصفات ولا غيره بحسب الوجود وهذا
السؤال جواب للسؤال الاول وهو فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين اه من طرف
المص في الجواب عن رفع التناقض وارتفاع النقيضين حاصله ان يقال لا يلزم من قوله
وهي لا هو ولا غيره ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما لان اتحاد الجهة شرط في التناقض
وههنا ليس كذلك كما هو حكم ساير المحمولات اي التغاير بحسب المفهوم والتغاير بحسب الذات
بالنسبة الى موضوعاتها فانه عدم يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود رد عليه بالمحمول العدمي
نحو زيد اعمى لان العمى ليس هوية خارجية وبالمحمول العرضي كالكاتب مع زيد لان الوصف
متاخر الوجود عن الموصوف فلا يتحد معه في الوجود اجيب عن الاول بانه متاخر الوجود
عن الموصوف في الذهن ومتحد معه في الخارج ليصح الحمل لان المحمول لو كان منافيا للموضوع
في الخارج لم يصح حمله عليه والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف
قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا لان هذا

اى الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم انما يصح فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات
اى ذات الله تعالى لا فى مثل العلم والقدرة لانه غيره بحسب الوجود لان العلم غير الذات والقدرة مع ان
الكلام فيها اى فى العلم والقدرة ولا فى الاجزاء الغير المحمولة اى لا يصح فى الاجزاء الغير المحمولة كالواحد
من العشرة واليد من زيد فالواحد من العشرة لا عينها ولا غيرها وكذا اليد ليس عين زيد ولا
غيره مع انه لا يصدق عليها لا هو بحسب المفهوم ولا غيرها بحسب الوجود وذكر فى التبصرة ان
كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث
وقد خالف فى ذلك اى فى كون الواحد غير العشرة جميع المعتزلة وعد ذلك اى المذكور منه من
جهالته اى جعفر وهذا اى بيان الجهالة لان العشرة اسم لجميع الافراد ومتناول لكل فرد من
احاده مع اغياره كالواحد من التسعة فلو كان الواحد غيرها اى غير العشرة لصار الواحد غير نفسه
لانه من العشرة لان نفسه بعض تلك الاحاد فلو كان غير جميع الاحاد لكان غير نفسه وان يكون
العشرة بدونه اى يوجد العشرة بدون واحد وكذا لو كان يد زيد غيره اى غير زيد لكان
اليد غير نفسها هذا كلامه اى التبصرة ولا يخفى ما فيه لانه لا يلزم من كون الواحد غير العشرة كونه غير
نفسه وكذا لا يلزم من كون اليد غير زيد كونها غير نفسها لان العشرة لم يطلق على كل فرد من
تلك الافراد وكذا زيد لم يطلق على يده بل على المجموع الا يرى لو حلف بان قال والله ليس على
لزيد عشرة وله عليه درهم واحد لم يحنث فعلم ان العشرة اسم لجميع الافراد لا لكل واحد من
الافراد والاحاد وكذا اليد بالنسبة الى زيد **وهى** اى الصفات الازلية **العلم** وهى صفة ازلية
ينكشف المعلومات عند تعلقها بها اى عند تعلق الصفة بالمعلومات ولا يلزم من اخذ المشتق
من المعرف من هذه التعريفات دور لان المعرف المعنى الاصطلاحى والمعرف المعنى اللغوى اولان
جريان الاشتقاق بينهما **والقدرة** وهى صفة ازلية تؤثر فى المقدورات عند تعلقها

بها اى عند تعلق القدرة بالمقدورات اى بالايجاد والاعدام يحدث لها تعلقات بالحوادث ومحل التعلق
هو ذات الحوادث لا فى ذات الله تعالى فلا يلزم كون ذات الله تعالى محل الحوادث ولا شك ان كلا
من التاثير والتعلق متجدد فى القدرة فمثله يمكن فى ساير الصفات ايضا **والحيوة** وهى صفة
ازلية توجب صحة العلم واعلم ان الحيوة بمعنى القوة التابعة لاعتدال المزاج نقص فى البارى تعالى
يجب تنزيهه عنه وبمعنى صفة توجب صحة العلم غير قطعى الثبوت لجواز ان يكون ذاته منشأ لصحة
العلم بلا حاجة الى صفة حقيقية من الحيوة **والقوة** وهى بمعنى القدرة اورد اشعارا بانها يطلق
على القدرة **والسمع** وهى صفة تتعلق بالمسموعات **والبصر** وهى تتعلق بالمبصرات فيدرك
ادراكا تاما فينكشف المسموعات والمبصرات للبارى تعالى لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على
طريق تاثير حاسة فى البصر ووصول هواء فى السمع ولا يلزم من قدمهما اى قدم العلم والقدرة له
قدم المسموعات والمبصرات هذا جواب ما يقال اذا كان البصر والسمع وكذا العلم والقدرة قديمة
يلزم قدم المسموعات والمبصرات والمعلومات والمقدورات فيلزم قدم العالم والمط خلافه واجاب
بقوله ولا يلزم اه حاصله ان يقال انما يلزم القدم ان لو كان التعلقات قديمة وليس كذلك بل
حادثة والقديم انما هو مبدأ التعلقات وموصوفاتها ولا يلزم قدم المسموعات والمبصرات
كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها اى العلم والقدرة صفات قديمة
يحدث لها تعلقات بالحوادث فيجوز ان يحدث انكشاف من جهة السمع والبصر غير حاصل قبله
والا لزم قدم المسموع والمبصر لامتناع كون المعدوم مشاهدا بالسمع والبصر فان قلت
لا يلزم من امتناع شهود ذلك لنا امتناعه للبصر بلا حاسة وللبارى بلا الة
قلت الشهود الخارجى الحاصل لنا بالحاسة يستحيل حصوله حال عدم المشهود سواء كان
بالحاسة او لا بالحاسة وهذا بديهى واما المشهود العقلى فهو عين العلم لا امر اخر ثم ان المشهود ام

اضافي فلا يلزم من تجدده كون الباري محلا للحوادث ولا انه يلزم تجهيله لان ما شوهد كان معلوما له
قبل ان يشاهد فيصدق قوله تعالى وهو بكل شيء عليم والارادة والمشية وهما عبارتان
عن صفة في اي توجب تخصيص احد المقدورين اي الفعل والترك في احد الاوقات بالوقوع مع
استواء نسبة القدرة الى الكل اي الى جميع المقدورات والازمان لان شان القدرة التاثير لا الترجيح
كما في الارادة فعلم منه ان الارادة غير القدرة وكون عطف على مع استواء تعلق العلم تابعا
للوقوع فعلم ان الارادة غير العلم فلا يكون مقتضيه للوقوع بل لابد قبل التعلق من صفة مقتضية
للوقوع يعني ليس الارادة نفس القدرة لان نسبة القدرة الى الضدين على السوية بالضرورة
ولا نفس العلم كما قال الحكماء فان عندهم الارادة هو العلم لا غير لان العلم تابع للوقوع فلا يكون
الوقوع تابعا والا لزم الدور وفيما ذكر اي في قوله وله صفات ازلية ثم تعداده هذه الاوصاف
تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة اي رد على الكرامية حيث قالوا المشية صفة واحدة
ازلية يتناول كل ما شاء الله والارادة حادثة قايمة بذات الله تعالى اي قال الكرامية ان الارادة
حادثة متعددة بتعدد المرادات رد عليه باستحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى وبان صدور
الارادة الحادثة عن الباري تعالى ليس الا بالارادة فيتوقف على ارادة فيتسلسل قيل ان الارادة
الحادثة يجوز ان يستند الى المشية القديمة فلا تسلسل كاستناد الارادة الجزئية الى الارادة القديمة
عند اهل السنة وعلى من زعم اي رد على من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله اي فعل الله تعالى
انه ليس بمكره ان مع اسمه وخبره خبر ان ولا ساه ولا مغلوب في هذا الزعم من المعتزلة تابع
له ابو القاسم محمد بن البلخي فانه يقول ان الله تعالى لا يوصف بالارادة على الحقيقة بل يوصف مجازا
فاذا قيل اراد الله تعالى كذا فلا يخ اما ان يكون فعل نفسه او فعل غيره فان كان فعل نفسه
فمعناه انه فعل وهو غير ساه ولا مكره ولا مضطر وان كان فعل غيره فمعناه انه آمر به

اي كل منهما عبارة عصام

الغرض من هذا القيد بيان عدم كون العلم مرجحا لانه اذا كان تابعا للوقوع لا يكون مرجحا فيكون الارادة مرجحة تأمل

به في لا يكون الارادة صفة حقيقية في ذات الله ومعنى ارادته تعالى فعل غيره انه اي الله تعالى آمر به قوله
ومعنى ارادته عطف على المعنى السابق كيف الاستفهام للاستبعاد اي كيف يكون ارادة الله تعالى
فعل غيره عبارة عن كونه آمرا به والحال ان الامر يوجد بدون ارادة الله تعالى وان كان عبارة عنه
لما وجد بدونها وقد امر كل مكلف وهو من جاوز حد البلوغ مؤمنا كان او كافرا ذكرا
كان او انثى بالايمان وسائر الواجبات مثل الصلوة ونحوها ولو شاء لوقع اي لو شاء الله
الايمان وسائر الواجبات لوقع اي يحصل الايمان وسائر الواجبات من جميع المكلفين لانه
امرهم بها لان الارادة توجب الوقوع بخلاف الامر واذا كان كذلك فلا يكون معنى الارادة
كما زعمت المعتزلة واللازم باطل اي وقوع الايمان وسائر الواجبات من كل مكلف والملزوم
مثله اي المشية اذا كانت بعد كيف اسم فهو في محل الرفع وان كان فعل في محل النصب على
الحال قيل مشية الله تعالى ازلية لا يطلع عليه اللوح ولا القلم ولا الانبياء عم ولا الملائكة المقربون
وارادته صفة ازلية لا يطلع عليها المذكور الا ان المشية في فيما يقتضي الوجود والارادة
يقتضي الطلب ولذا اذا قال الرجل لامراته شئت طلاقك ينوي الطلاق يقع ولا يقع في
الارادة وان ينوي لان الاول يقتضي الوجود والثاني يقتضي الطلب ولا يقتضي الوقوع
والفعل والتخليق عبارة عن صفة ازلية يسمى التكوين وسيجيء تحقيقه وعدل
عن لفظ الخلق يعني لم يقل والخلق مع ان لفظ الخلق اخف لشيوع استعماله اي الخلق في
المخلوق يعني لو قال والخلق لتوهم ان المخلوق صفة الخالق وليس كذلك ولاجل ذلك عدل
عنه والترزيق هو تكوين مخصوص صرح به اي صرح المص بالترزيق مع ان الفعل
يتناول مثل التخليق والترزيق وغيرهما لان الفعل اعم والاعم يتناول الاخص ولم
يكتف بالتناول المذكور اشارة الى ان مثل التخليق والترزيق والتصوير و

والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات
اى بذات الله تعالى هى التكوين اى الايجاد من العدم الى الوجود حاصلة من تعلق القدرة وليست
راجعة الى صفة حقيقية هى التكوين وقوله كل منها خبران لما كما زعم الاشعرى من انها اى المذكو[رات]
اضافات وصفات للافعال لا صفات الله للذات يعنى ان صفات الذات قديمة قائمة بذاته تعالى كالعلم و
الحيوة والقدرة والارادة وصفات الفعل حادثة غير قائمة كالتكوين والاماتة والاحياء
والمراد بصفات الذات الذى يلزم النقص من سلبها وبصفات الفعل الذى لا يلزم النقص من
سلبها **والكلام** وهى صفة ازلية عبر عنها اى عن صفة بالنظم المسمى بالقران المركب من
الحروف وهذا اذا عبر عنه باللسان العربى وان عبر بالسريانى فزبورا وباليونانى فانجيل او
بالعبرانى فتورية والمسمى فى الكل واحد وهو الكلام النفسى وذلك لان كل من يامر وينهى
ويخبر يجد فى نفسه معنى وذلك المعنى لا يختلف باختلاف العبارة والاوضاع والكلام النفسى
ليس عبارة عن الالفاظ المختلفة ضرورة اختلافها باختلاف العبارات ثم يدل اى يشير عليه اى
على المعنى بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اشارة الى جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال لا حاجة الى اثبات صفة الكلام لانه عين العلم واجاب عنه بقوله
وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه وغير الارادة اى الكلام غير الا رادة
لانه اى الانسان قد يامر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه اى عصيان
عبده وعدم امتثاله اى عبده لاوامره الضمير راجع الى من هذا انما يدل على ثبوت مغايرة
علم الانسان لكلامه ولا يتم التقريب بذلك اثبات المغايرة بين علم الله تعالى وكلامه واذا
اخبر الانسان عما لا يعلمه يكون ما حصل فى ذهنه من عدم العلم كلاما نفسيا مع انه ليس بعلم
وكذا اذا امر الانسان بما لا يريده فيكون عدم الارادة كلاما نفسيا دون الارادة كما امر الله تعالى

ازلية لا يطلع عليه اللوح ولا القلم ولا الانبياء عم ولا الملائكة المقربون وارادة صفة
ازلية لا يطلع عليها المذكور الا ان المشية فى فناء تقتضى الوجود والارادة تقتضى الطلب
ولهذا اذا قال الرجل لامراته شئت طلاقك ينوى الطلاق يقع ولا يقع فى الارادة وان
ينوى لان الاول يقتضى الوجود والثانى يقتضى الطلب ولا يقتضى الوقوع **والفعل والتخليق**
عبارة عن صفة ازلية تسمى التكوين وسيجئ تحقيقه ستى لانه لهب بالايمان مع انه تعالى لم يرد
ايمان ابى لهب لانه لو كان اراد ايمانه يكون مومنا لان ارادته تعالى توجب الوقوع فلو كان
الكلام عين العلم والارادة لما وجد بدونهما واللازم منتف وكذا الملزوم وفيه نظر لانه
لا يلزم من كون صفة الكلام غير العلم والارادة فى المخلوقات كونه غيرهما فى الخالق ويسمى هذا
كلاما نفسيا اى المعنى الذى وجد فى النفس وكانت هذه العبارات دالة على المعنى القائم بذاته تعالى
وهو كونه آمرا وناهيا ومخبرا وهو المعنى القائم بذات المتكلم وهو الذى يديره المتكلم فى
نفسه ويعبر عنه بهذه العبارات والالفاظ المركبة من الحروف واذا اخبر الانسان عما لا يعلمه
يكون ما حصل فى ذهنه من عدم العلم كلاما نفسيا مع انه ليس بعلم وكذا امر الانسان بما لا يريده
فيكون عدم الارادة كلاما نفسيا دون الارادة وهو اختيار الشيخ ابى المنصور الماتريدى
وهو قدوة اهل السنة فى باب العقايد جزاه الله تعالى خيرا على ما اشار اليه الاخطل وهو من
قدماء الشعراء بقوله ان الكلام لفى الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا هذا انما
يفيد اطلاق الكلام على ما فى النفس ولا يدل على مغايرته للعلم والارادة وقال عمر رضى الله [عنه]
انى زورت اى رتبت فى نفسى مقالة وكثيرا ما نصب على الظرف كثير لانه من صفة الاحيان
وما للتاكيد معنى الكثرة والعامل فيه قوله تقول لصاحبك انى فى نفسى كلاما اريد ان اذكره
لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عم انه تعالى متكلم
فانهم كانوا يثبتون الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك

من قيام الكلام فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله تعالى اياه وانه اخبار عن كونه
صادقا وهو كلام خاص له واثبات الكلام به دور قلنا لا نم تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة والمعجزة
على وفق دعواه هو الذي يدل على صدقه ثبت الكلام اولم يثبت مع القطع باستحالة التكلم اي التلفظ
من غير ثبوت صفة الكلام اي المعنى فيثبت اي اذا كان كذلك ان لله تعالى صفات ثمانية هي العلم
والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام قيل الصفات الثمانية وهي الحيوة
والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام والبقاء وقيل سبع من هذه الصفات
مع التكوين ولما هو ظرف بمعنى اذا يستعمل استعمال الشرط يليه فعل ماض لفظا او معنى نحو لما
لم يكن كان في الثلثة الاخيرة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الارادة
والتكوين والكلام يعلم مما سبق فما الحاجة الى ذكرها ثانيا وهو التكرار المتنوع عنه فاجاب عنه
بقوله ولما كان في الثلثة الاخيرة اي الارادة والتكوين والكلام زيادة نزاع وخفاء
كرر الاشارة الى اثباتها اي اثبات الثلثة الاخيرة وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل
فقال اي المص **وهو** اي الله تعالى **متكلم بكلام هو صفة له** اي لله ضرورة امتناع
اثبات المشتق وهو لفظ متكلم للشيء من غير قيام ماخذ الاشتقاق وهو لفظ التكلم وفي هذا اي
في قوله صفة له رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره من الملك والنبي
عم او اللوح المحفوظ او جبرائيل وليس صفة له تعالى يعني قالت المعتزلة ان كلام الله تعالى مخلوق
غير قايم بذاته تعالى لانه عبارة عن الحروف والالفاظ الدالة على تلك المعاني وهي حادثة قائمة بغير الله تعالى
من ملك ونبي عم وغير ذلك فلا يكون قائما بذاته تعالى بل بتلك الاجسام المخصوصة واستدلوا
على ذلك بان الكلام في الشاهد من جنس الحروف والالفاظ وكذلك في الغايب وايضا ان
دلالة الكلام مشتمل على الاخبارات عن المخبرات بين العقلاء وغيرهم كالانبياء والملائكة والمؤمنين

71

والكافرين والجبال والطير وغير ذلك وهولاء لم يكونوا في الازل فلا يكون كلاما ازليا والا لزم
الاخبار عن المعدوم وهو سفه وعبث تعالى الله عن ذلك **ازلية** ضرورة امتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى لانه لو كانت حادثة لكان التعري عن الكلام في الازل ثابتا فتغير عما عليه وقبول التغير
من امارات الحدوث **وليس من جنس الحروف والاصوات** ضرورة انها اي الحروف
والاصوات اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم
بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي يعني ان الباري تعالى متكلم بكلام ازلي قايم
بذاته ليس من جنس الحروف والاصوات وهذه العبارة بين كلام الله لو لا انها علية كان
الله تعالى يسمع بعبارات مختلفة بالالسنة وفي لسان بالفاظ مختلفة والمسموع واحد قال الامام في
الاحياء ولا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره وفي هذا اي في قوله ليس من
جنس الحروف رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات و
مع ذلك فهو قديم اي قديم عند الحنابلة لا عند الكرامية فانهم وان كانوا قائلين بانه
عرض من جنس الحروف والاصوات لكنهم لا يقولون بقدمها كما صرح الشارح رح من قبيل
نهايتوله وله صفات ازلية لا كما زعمت الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة **وهو** اي الكلام
صفة اي معنى قائم بالذات اي بذات الله تعالى **منافية للسكوت** الذي هو ترك التكلم
مع القدرة عليه **والافة** التي هي عدم مطاوعة الالات اي عدم المطاوعة على ارادة التكلم
في نفسه اما بحسب الفطرة اي الخلقة القابلة لقبول الدين الحق ومنه الحديث كل مولود
يولد على فطرة الاسلام كما في الخرس او بحسب ضعفها اي الالات وعدم بلوغها اي الالات حد القوة
كما في الطفولية فان قيل هذا اي كون الكلام منافيا للسكوت والافة انما يصدق على
الكلام اللفظي دون الكلام النفسي واي الا ان البحث في الكلام النفسي لا في الكلام اللفظي اذ السكوت

الله متكلم بكلام صفة له هو ازلية وليس من جنس الحروف والاصوات وهو اي الكلام منافية للسكوت

والخرس انما بناء التلفظ حاصل السؤال ان يقال ان قوله اولا وليس من جنس الحروف
والاصوات يناقض قوله ثانيا وهو منافية للسكوت والافة لانه يفهم من الاول ان الكلام
ليس من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به الكلام النفسي وعن الثاني يفهم ان الكلام
من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به الكلام اللفظي وما هذا الا تناقض ويقال ان هذا
التعريف انما يصدق على الكلام اللفظي والمقصود تعريف الكلام النفسي قلنا المراد السكوت والافة
الباطنيتان بان لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك فح كان الكلام لفظي ونفسي فكلاهما ضدها
اعني السكوت والخرس اي على ارادة التكلم في يكون تقدير قوله وهو ترك التكلم مع القدرة عليه
هو ترك ارادة التكلم مع القدرة عليه وايضا يكون تقدير قوله هي عدم مطاوعة الالات
على عدم القدرة على الارادة واعلم ان الكلام اللفظي مناف للسكوت والافة اللفظيتين
كما ان النفسي مناف للسكوت والافة النفسيتين لان التكلم بالكلام الظاهري لا بد ان يريد
في نفسه اولا ان يتكلم بهذا الكلام الظاهري وذلك التدبر منه كلام باطني للسكوت الباطني
الذي هو عبارة عن عدم ذلك التدبر لان السكوت اللفظي ضد النطق اللفظي دون
الكلام المعنوي الذي هو ضد السكوت المعنوي وكلا منافي الكلام المعنوي دون
مدلول اللفظي الفرق بين السكوت والافة الباطنيتين وبين السكوت والافة الظاهريتين
وبين السكوت الظاهري والافة الباطني وبين السكوت الباطني والافة الظاهري
اما السكوت والافة الباطنيين فعموم وخصوص من وجه مطلق لانه كلما لا يقدر على التكلم
في نفسه لا يريد في نفسه التكلم وليس كلما لا يريد في نفسه التكلم ان لا يقدر على ذلك في نفسه
واما بين السكوت والافة الظاهريين فهو التباين الكلي واما بين السكوت الباطني
والسكوت الظاهري فعموم وخصوص من وجه لانهما موجودان في ترك التكلم مع ارادة التكلم

76

مع ارادة التكلم في نفسه مع القدرة عليه وعدم ارادة التكلم في نفسه ووجود ترك التكلم في نفسه
ووجود عدم ارادة التكلم في نفسه مع التكلم وكذا الفرق بين السكوت الباطني والافة الظاهري
عموم وخصوص من وجه لوجودهما معا في الغفل ولوجود الافة الاولى في الاخرس ووجود
الافة الثانية في المجنون تامل النسبة بين الباقيتين **والله تعالى متكلم بها** اي بتلك
الصفة **امر وناه ومخبر** يعني انه اي الكلام صفة واحدة يتكثر الى الامر والنهي والخبر لا بمعنى
ان يكون نوعا واحدا يتكثر الى الجزئيات الحقيقية او مركبا يتكثر الى الاجزاء الخارجية لانها
لا يكون هوية واحدة كسائر الصفات بل المراد به جزئي حقيقي له تعلقات فباعتبارها
يتكثر تكثرا اعتباريا ككون زيد موجودا وكاتبا الى غير ذلك باختلاف التعلقات اي ان
تعلق صفة الكلام بالمامور به يكون امرا وان تعلق بالمنهي عنه يكون نهيا وان تعلق
بالمخبر به يكون خبرا كالعلم والقدرة وسائر الصفات اي الارادة والتكوين فان كلا منها واحدة
قديمة والتكثر انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك اي كون الصفة واحدة اليق
بكمال التوحيد لان كمال التوحيد انما يكون بوحدة كل واحد من الصفات فيه بحث لان
هذا دليل ظني لجواز التكثر في الصفات ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها اي من الكلام
والعلم وغير ذلك وهو مدخول ايضا لان عدم الدليل او عدم علمه لا يستلزم عدم المدلول
والمسئلة مما لا يطلب فيه اليقين فان قيل هذه اي الامر والنهي والخبر اقسام للكلام لا يعقل
وجوده اي الكلام بدونها اي بدون هذه الاقسام حاصل هذا السؤال هو المعارضة وهو
ان يقال وان دل دليلكم على ان صفة الكلام صفة واحدة والتكثر الى الامر والنهي
والخبر باختلاف التعلقات ولكن عندنا ما يدل على خلافه وهو ان الكلام كلي منحصر في هذه
الاقسام ولا يتصور وجود الكلام بدون هذه الاقسام لان الكلي ذا انحصر في الاقسام

صار انتفاء وما سترنا انتفاء ذلك الكلي فعند وجد هذه الاقسام في الازل فلا يكون صفة واحدة
متكثرة الى تلك الاقسام باختلاف التعلقات قلنا انه اى كون الامر والنهي والخبر اقسام الكلام
ثم بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك اى صيرورته احد الاقسام فيما لا يزال اى في المستقبل
واما في الازل فلا انقسام اصلا اى لا حقيقة ولا اعتبارا يعني ان المنقسم لا يوجد بدون الاقسام
في القسمة الحقيقية كقسمة الانسان الى افراده واما في القسمة الاعتبارية كقسمة زيد الى الضاحك والكاتب
فلا في زمان يوجد حينئذ بدونهما ايضا قيل كون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول
فان قوله تعالى اقيموا الصلوة مع قوله ولا تقربوا الزنا كيف يتحدان في الازل لفظا ومعنى حتى
يتكثر بالاعتبارات وهل هذا الا كالقول بكون زيد مع عمرو متحدين ثم تكثرا وبطلانه بديهي
ومنشاؤه بعض الفضلاء رجل اصطلح مع غلامه على انه اذا قال زيد كان هذا امرا بالصوم
بالنهار وبالفطر بالليل ونهيا له عن الخروج عن الدار واخبارا بدخول الامير البلد واستخبارا
عن ولادة المرأة ثم قال هذا الرجل زيد فهم منه هذه الاشياء فكان امرا ونهيا وخبرا واستخبارا
ومع ذلك كلام واحد قيل هذا معقول في الكلام اللفظي لا النفسي اذ لا يعقل معنى واحد يكون
امرا ونهيا وخبرا وذهب بعضهم وهو الامام الرازي الى انه اى الكلام في الازل خبر ورجع
الكل اى سائر الاقسام اليه اى الى الخبر حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب
على الترك اى تركه ثواب موجب للعقاب يعني اقم الصلوة لانكم ان اقمت الصلوة فانت مثاب وان لم
تقم الصلوة فانت معاقب والنهي على العكس اى حقيقة النهي للاخبار عن كون الامتناع
من الفعل موجبا للثواب والاقدام عليه موجبا للعقاب وحاصل الاستخبار اى الاستفهام
الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد ما ذهب اليه البعض قيل
لا يخفى ان هذا لرد توجه على مختاره ايضا وهو ان الكلام في الازل واحد ودفعه دفعه بانا نعلم اصلا

77

اختلاف هذه المعاني اى الامر والنهي والخبر بالضرورة وهو ان يحتمل الصدق والصدق والكذب
دون الامر والنهي والاستخبار والنداء لكونها انشاءات واستلزام البعض للبعض لا يوجب
الاتحاد في المفهوم لان مفهوم الامر طلب الفعل على سبيل الاستعلاء والخبر باستحقاق الثواب
على الفعل والعقاب على الترك لازم لهذا المفهوم فان قيل رد على قوله والله متكلم بها
آمر وناه ومخبر الامر والنهي بلا مامور ومنهي سفه وعبث معنى السفه الخفة ومنه زمام
سفيه اى خفيف العبث هو السعي لا لغرض صحيح والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض
يجب تنزيه الله تعالى عنه يعني سمعنا الله يقول انا ارسلنا نوحا الى قومه كيف يستقيم الاخبار
في الازل عن ارسال نوح عم بلفظ الماضي ونوح وقومه لم يوجد بعد وكذا اخبار الله تعالى عن
عصيان ادم عم بقوله وعصى ادم ربه وعن ابراهيم عم رب اجعل هذا البلد امنا و
نظائرها كثيرة قبل وجود هذه الافعال يكون اخبارا عن الماضي وهذه الافعال غير ماضية
بالنسبة الى الازل فيلزم الكذب والكذب على الله محال قلنا ان لم يجعل كلامه امرا ونهيا بل صفة
حقيقية يتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات في المستقبل كما هو مذهب البعض وهو
الحق فلا اشكال لان هذا الاشكال مبني على كونه تعالى امرا ونهيا وخبرا في الازل يعني اخبار
الله تعالى لا يتنوع الى الماضي والمستقبل بل هو قائم بذات الله تعالى في الازل وهو اخبار عن
ارسال نوح عم مطلقا وانه كائن ما في من الازل الى الابد فقبل الارسال كانت الصيغة الدالة
عليه انا نرسل نوحا وبعد الارسال انا ارسلنا نوحا وكذا في عصيان ادم عم وغيره
وهو نظير علمه تعالى فانه تعالى عالم بوجود زيد بانه سيكون وعند وجوده عالم بانه كائن
وبعد وجوده علم بانه قد كان وتغير هذه الاحوال بالنظر الى المعلوم لا بالنظر الى العلم
وكذا التغير الى الخبرية لا الى الاخبار ونظره من المحسوسات الاسطوانة المنصوبة اذا

في الازل م

وخبرا م

بالنظر م

توجه اليه انسان كانت قدامه واذا حول الى ظهره كانت خلفه واذا حول الى يمينه كانت عن
يمينه واذا حول الى يساره كانت عن يساره ولا تغير على الاسطوانة وانما التغير على الانسان
والى هذا الجواب اشار الشارح بقوله والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من
الازمنة واذا كان منزها عن الزمان كان خطابه عليا فيكون مع مخاطب علمه بحسب زمانه
وعلى وان جعلناه اي جعلنا كلامه تعالى امرا ونهيا وخبرا كما كان مذهب البعض الآخر خطابه
كالامر في الازل لايجاب تحصيل المأمور به كالصلوة في وقت وجود المأمور اي العبد
قوله لايجاب تحصيل المأمور اه انما يلزم السفه ان لو كان امر الله تعالى ونهيه لان يجيب
اتيانه وتركه وقت امره ونهيه في الازل واما لو كان الامر والنهي من الله تعالى لايجاب وقت
وجوده اي وقت تعلق الامر بالمكلف للامتثال فهو عين الحكمة التي هي ضد السفه
وصيرورته اي المأمور اهلا للتحصيل اي لتحصيل المأمور به فيكفي في وجود المأمور في الامر لذلك اي للايجاب
علم الامر يعني ان الامر للمعدوم ليجب في الحال لا يجوز والامر ليجب وقت وجوده فجائز
او نقول بعبارة اخرى المعدوم يجوز ان يكون مأمورا بتقدير الوجود الا يرى ان المنزل
على النبي صلى الله عليه وسلم كان امرا ونهيا لمن كان موجودا ولمن يوجد الى يوم
القيمة فكل من وجد وبلغ وعقل وجب الاقدام على المأمور به والانتهاء عن المنهي عنه
بتلك الامر والنهي ولم يكن في ذلك ممتنعا كذا هنا ويمكن ان يجاب عنه بان يقال ان
المخبر عنه على قسمين احدهما عقلي والآخر حسي والمخبر عنه المقارن للاخبار في
الازل هو العقلي لا الحسي لان الكلام النفسي يقتضي المخبر عنه العقلي والكلام الحسي
يقتضي المخبر عنه الحسي والحاصل ان وجود المخبر عنه في علم المخبر كاف للاخبار ولا يقتضي
وجوده في الخارج كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره اي امر الرجل ابنه بان يفعل كذا

كذا بعد الوجود والاخبار جواب على قوله والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض بالنسبة
الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي وان كان في صورة الماضي بل هو اخبار
محض خال عن الزمان والاستقبال والحال بالنسبة الى الله تعالى لان الماضي ما سبق التكلم و
الحال ما يقارنه والاستقبال ما يستقبله ولما كان تكلمه تعالى ازليا لم يتصور فيه ذلك بل يتصف
كلامه بالنسبة الى توجه الخطاب السامع فان كان معنى الكلام سابقا على توجه الخطاب له
كان ماضيا وان كان معه او بعده فالحال او الاستقبال التنزه عن الزمان كان علمه ازلي
لا يتغير بتغير الازمان لان العلم صفة حقيقية لا يتغير بتغير الازمان بل يتغير تعلقه واضافته
ولا يلزم من تغير التعلق والاضافة تغير الصفة ولما صرح المص بازلية الكلام هاول اي
طلب التنبيه على ان القرآن قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم
المتلو اي الكلام اللفظي الحادث فقال والقرآن فعلان بمعنى المفعول جعل اسما لكلام
الله تعالى المنزل على النبي عم وفي اللغة من القري وهو الجمع يقال قرات الماء في الحوض اي
جمعته فيه ومنه القرية اسم للمدينة لما يجتمع الناس فيها كلام الله تعالى غير مخلوق
الكلام في اللغة عبارة عما يفيد المستمع وعند الفقهاء عبارة عن حروف منظومة واصوات
مقطوعة وفي اصطلاح المتكلمين انه عبارة عما ينافي السكوت والخرس وعقب القرآن
بكلام الله تعالى يعني قال المص على القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولم يقل القرآن غير مخلوق مع
ان هذا اخف من الاول والخفة مطلوبة عندهم لما ذكر المشايخ تعليل عقب من انه يقال
بيان ما في لما القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الفهم
الى ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم لان اطلاق القرآن على هذا المؤلف اكثر من اطلاقه
على الكلام النفسي كما ان اطلاق الكلام على النفسي اشهر من اطلاقه على الكلام المؤلف كما

والقرآن اسم للمدينة

صوت

الحنابلة والروافض

ذهب اليه الحنابلة هم اصحاب احمد بن حنبل رحمه الله انما هو ثابت في نفس الامر او عنادا حيث
قالوا النظم المؤلف من الاصوات والحروف المترتب بعضها على بعض قديم قيل لهذا الكلام
معنيان احدهما ترتب الاجزاء في الوجود بحيث لا يوجد الجزء الا بعد عدم الاول بحيث
اذا عكس ترتيبه فسد معناه فان سورة الاخلاص اذا عكس ترتيبه في اللوح المحفوظ
او القلب لم يكن قرآنا وقدم مثله في الشخص محال او نقول ان تعاقب الوجود فينا
لقصور الالة قديم في الباري تعالى بلا تعاقب بناء على ان الموجود واحد والوجود
مختلف ونسبة الاحمد الى الجهل والعناد من سوء الظن لقائله وانما اى المص غير المخلوق
مقام غير الحادث يعني قال المص كلام الله تعالى غير مخلوق ولم يقل غير حادث مع انه اشهر من
الاول تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال النبي عم
القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال هذا من تتمة الحديث انه مخلوق فهو كافر بالله
العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين اى المعتزلة
واهل السنة وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا اى لكون العبارة المشهورة
فيما بين الفريقين ان القرآن مخلوق او غير مخلوق تترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن اى
يسمى هذه المسئلة بمسئلة خلق القرآن ولا يقال مسئلة حدوث القرآن واعلم ان العلماء
قد اختلفوا في لفظ القرآن قال قوم خلق الله تعالى صورة اللفظ على اللوح المحفوظ
لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وذهب قوم الى انه لفظ جبرائيل عم لقوله تعالى
انه لقول رسول كريم والمراد به جبرائيل وزعم آخرون انه لفظ محمد لقوله تعالى نزل به الروح
الامين على قلبك لان المنزل على القلب انما هو المعنى فيكون اللفظ لمحمد وتحقيق الخلاف
ان القرآن مخلوق او غير مخلوق بيننا وبينهم اى المعتزلة يرجع الى اثبات الكلام النفسي

والقول بقدم شخصه للاجتهاد عن القفل فضلا عن احمد وهو من المجتهدين والنادر ترتيبهما يمنع ان كل جزء منه م

ونفيه والا اى وان لم يرجع اليه فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم اى المعتزلة
لا يقولون بحدوث كلام نفسي بل ينفونه ولو اثبتوا الكلام النفسي لا يقولون بانه حادث
ودليلنا ما مر من انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عم انه متكلم ولا
معنى له اى للمتكلم سوى انه متصف بالكلام النفسي لان ثبوت المشتق لشيء يستلزم
ثبوت ماخذ الاشتقاق والاتصاف اما بالكلام النفسي القديم واما بالكلام النفسي الحادث
فتعين الاول لامتناع قيام اللفظ اى الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم واما استدلالهم
اى استدلال المعتزلة لنفي الكلام النفسي بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق
وسمات اى علامة الحدوث من التاليف بيان ما والنظم والانزال والانزال نقل الشيء
من الاعلى الى الاسفل وهو انما يلحق الملك بتوسط طوقة الذوات الحاملة لها ولعل نزول
الكتب الالهية على الرسل بان يتلقفه الرسل من الله تعالى تلقفا روحانيا او يحفظ الملك
من اللوح المحفوظ فينزل به الى الرسول قيل الانزال في الدفع والتنزيل في التدريج وكونه
عربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والعربي انما يكون في الالفاظ مسموعا لقوله تعالى و
ان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله والمسموع انما هو الالفاظ
والحروف فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة اى الاستدلال المذكور حجة على الحنابلة
القائلين بقدم القرآن مع انه من جنس الحروف والاصوات لا علينا لانا قائلون اى المعتزلة
بحدوث النظم وانما الكلام اى البحث في المعنى القديم اى الكلام النفسي والمعتزلة لما لم يمكنهم
انكار كونه متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الحروف والاصوات في محلها اى في محل
الاصوات والحروف كجبرائيل او ايجاد الاشكال في الكتابة في اللوح المحفوظ وهو اللوح
المحفوظ خلقه الله تعالى من درة بيضاء ودفتاه ياقوتة حمراء قلمه نور وكتابته نور

دث

والتنزيل ح

رمضره . . .

المعتزلة

عرضه بين السماء والارض ينظر فيه كل يوم ثلثمائة وستين نظرة يخلق الله تعالى لكل نظرة
ويحيي ويميت ويعز ويذل من يشاء وان لم نقرأه اي وان لم يقرأه الله تعالى من اللوح المحفوظ
على اختلاف بينهم اي بين المعتزلة اي ذهب بعضهم انه متكلم بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى
الثاني وانت خبير اشارة الى رد قول المعتزلة حاصله ان يقال لا نم انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات
والحروف في محلها او بمعنى اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ فان المتكلم هو الذي قام به الكلام
لا الذي اوجده بان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها اي الحركة والا اي وان لم يكن المتحرك
من قام به الحركة لا من اوجدها لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له اي للباري تعالى
بان يقال الله اكل بمعنى ايجاد الاكل في الغير او اسود بمعنى ايجاد السواد في الغير وبقوله
المخلوقة له احتراز عن الاعراض الغير المخلوقة لله تعالى عند المعتزلة كالافعال القائمة بالعباد
تعالى عن ذلك اي عن الاتصاف المذكور علوا كبيرا قيل الاتصاف بالاعراض المخلوقة لله تعالى
بمعنى ايجادها صحيح وانما لم يطلق عليه لا شعاره بمعنى الاتصال بها لغة فالاولى ان يقال
والا لصح اطلاق اسم الاسود عليه لغة ولم يصح ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف
بالسواد لا موجده فح كان البحث لغويا ومن اقوى شبه المعتزلة في نفي الكلام النفسي انكم
خطاب للمتكلمين متفقون على ان القران اسم لما نقل الينا بين دفتي جانبي المصاحف تواترا
وهذا اي الاتفاق المذكور يستلزم كونه اي القران مكتوبا في المصاحف مقروا بالالسنة
مسموعا بالاذان وكل ذلك اي كونه مكتوبا ومقروا ومسموعا من سمات الحدوث بالضرورة فاشار
المصنف الى الجواب عنه اي عن اقوى الشبه بقوله **وهو** اي القران الذي هو كلام الله تعالى
مكتوب في مصاحفنا اي باشكال الكتابة اي بسبب اشكال الكتابة وصور
الحروف الدالة عليه اي على كلام الله تعالى **محفوظ في قلوبنا** اي بالالفاظ المتخيلة

لكن لا وجه لغرض القراءة التي يتضمنه كلمة الوصل والاظهر ان الضمير راجع الى المحال واللوح المحفوظ يعني ان الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام في المحال وان لم تقرأ تلك متكلمة به حتى يتعدى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك يكون سببا للمتكلم عصام

مقروء بالسنتنا اي بالحروف الملفوظة المسموعة **مسموع باذاننا** بذلك اي بالحروف
المسموعة الملفوظة ايضا اي كذلك بالسنتنا **غير حال فيها** اي مع ذلك اي مع كونه مكتوبا
في مصاحفنا ليس القران حالا في المصاحف ولا في القلوب ولا في الالسنة والاذان اي القران
الازلي غير حال فيها بل الحال فيها انما مثله ومشاركه في نفس المعنى فقط لا عينه بل هو معنى
قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم اي بالنظم اللفظي الحسي الدال عليه اي على المعنى
القديم ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بالنظم بنقوش في صور واشكال موضوعة للحروف
الدالة عليه الهاء يعود الى معنى قديم كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم
منه اي من كون النار يذكر باللفظ ويكتب بالقلم كون حقيقة النار صوتا وحرفا فالقول بكونه
اي بكون المعنى القديم مكتوبا ومحفوظا ومسموعا مجاز باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة
والذهن وكذا كونه منزلا لان جبرائيل عم ادرك كلام الله تعالى عند سدرة المنتهى ثم نزل وافهم
بلا نقل لذات الكلام واما القران الحادث فاتصافه بهذه الاوصاف ظ ولو قيل القران لم يكتب
في المصاحف ولم يقرأ بالالسن ولم ينزل الى النبي عم لم يصح نوى الحادثة ويصح في القديم لكنه
سوء ادب حاصل جواب المص على المعتزلة ان يقال ان هذا الاتفاق المذكور بين العلماء على
كون القران مكتوبا ومقروا ومسموعا لا يدل على نفي الكلام النفسي وكون القران حادثا لانهم
قائلون على ان الكلام النفسي مكتوب ومقرو ومسموع مجازا بواسطة الالفاظ واشكال
الكتابة وتحقيقه اي تحقيق الجواب المذكور ان للشيء وجودا في الاعيان اي في الخارج
نفس الامر ووجودا في الذهن ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة
تدل على العبارة وهي اي العبارة على ما في الاذهان وهو اي ما في الاذهان على ما في الاعيان
اعلم ان الكتابة تدل على العبارة دلالة وضعية والعبارة ايض على ما في الاذهان دلالة

وضعية وما في الذهن يدل على ما في الخارج دلالة ذاتية فتكون الكتابة دالة دون مدلولة وما في الخارج
مدلولا دون دال والعبارة وما في الذهن دالا وهو مدلولا فحيث يوصف القران بما هو من لوازم
القديم كما في قولنا القران غير مخلوق فالمراد به حقيقة الموجودة في الخارج اى الكلام النفسى وحيث
يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات كالانزال والتنزيل وكونه معجزا وغير ذلك يراد
به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرات نصف القران اى الالفاظ المنطوقة المسموعة هذا
مثال وجود الشئ في العبارة او المخيلة معطوف على الالفاظ كما في قولنا حفظت القران هذا
مثال وجود الشئ في الاذهان او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القران هذا
مثال وجوده في الكتابة ووجود الشئ في الاعيان حقيقة ووجوده في الاذهان وفي
العبارة والكتابة مجاز وتعلق المس بالقران لازم من لوازم المخلوقات لان تعلق المس حادث
والمتعلق محل الحوادث وكذا في القراة والحفظ ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ
دون المعنى القديم هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان مقولا بالاشتراك على الكلام
النفسى والكلام اللفظى لما عرف ائمة الاصول بما يدل على الكلام اللفظى واللازم بط وكذا الملز
فاجاب عنه بقوله لما كان الخ عرفه ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول الينا بالتواتر
وجعلوه اى جعل الائمة القران اسما للنظم والمعنى جميعا اى مدلول اللفظ دون المعنى القائم
بذات الله تعالى اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى من غير اعتبار اللفظ ولا لمجرد
اللفظ من غير اعتبار المعنى قوله لا لمجرد المعنى نفى لما روى عن ابى حنيفة رح انه اعتبر مجرد
المعنى في حق جواز الصلوة خاصة واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى
الى انه يجوز ان يسمع استدل على ذلك بقوله تعالى حتى يسمع كلام الله وسماع موسى كلام
لكن بسماع غير الصوت والحروف ولا يكون الا بخرق العادة ومنعه الاستاد ابو اسحق الاسفرائنى

وهو اختيار الشيخ ابى منصور فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه اى على كلام
الله تعالى قوله يسمع خبر قول فمعنى قوله قوله كما يقال سمعت علم فلان وحقيقة العلم لا يسمع بل
معناه سمعت خبرا دالا على علمه وكما يقال انظر الى قدرة الله تعالى اى ما يدل على قدرة الله تعالى فموسى
يسمع صوتا دالا على كلام الله تعالى اى يسمع صوتا دالا على كلام الله تعالى فلم خص بكونه كليما اجاب
بقوله لكن لما كان اه بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم واما غيره من الانبياء عم
فلا يكلمهم الله تعالى الا بواسطة الملك والكتاب فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم
مجازا اى مجازا مرسلا تسمية للدال باسم المدلول في النظم المؤلف لصح نفيه عنه اى نفى النظم
المؤلف عن الكلام بان يقال ليس النظم المؤلف المنزل المعجز المفصل الى السور والايات
كلام الله تعالى والاجماع على خلافه قوله والاجماع على خلافه اشارة الى بطلان اللازم وكذا
الملزوم وهو كونه مجازا في النظم المؤلف ونافيه كافر اتفاقا لا قوله بسم الله الرحمن الرحيم
في اوايل السور فان نافيه لا يكفر لقوة الشبهة في قرآنيته وكذا من زاد كلمة في القران
فقال انها منه كفر وفي الكشاف عن انس رض انه قرأ واصوب قيلا فقيل له انما هو واقوم
قيلا فقال واصوب واقوم واحد فعلم منه ان ابدال الكلمة بكلمة يجوز اذا اتحدت معنى
فان قيل على ابى يورد هذا السؤال كما سبق قلت لعله يرد على قول المص وهو صفة ازلية
ليس من جنس الحروف والاصوات لانه يفهم ان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجاز
في اللفظ الحادث او لعله يرد على قول الشارح واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى لانه
يفهم ايضا ان الكلام حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث او لعله على قول الشارح ايضا فمعنى
قوله تعالى حتى يسمع كلام الله حتى يسمع ما يدل على كلام الله لانه يفهم منه ان الكلام حقيقة في المعنى
القديم مجاز في اللفظ الحادث او لعله ابتداء كلام على شئ مما سبق من الاشياء وايضا اشاره الى دليل عقلى
فلا يرد م

مجاز

هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان موسى عم
بحقيق الله تعالى فكل جانب موسى عم كمن ناجاه ان
من الانبياء يسمع صوتا م م م

المعجز

للتحدي به التحدي طلب المعارضة لاظهار عجز المخاطب كما في قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله هو كلام
الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك اي الاظهار التحدي انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور
والآيات اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة لانه لا يطلع على الصفة القديمة الا المؤيد من عند الله
والمعارضة لا تكون الا بعد الاطلاع والكفار بعيد عن ذلك فلو لم يكن النظم المؤلف كلاما حقيقة
لم يكن الاعجاز والتحدي في كلام الله تعالى والحال ان الاعجاز والتحدي لا يكون الا في كلام الله تعالى
قلنا التحقيق وانما قال التحقيق ولم يقل ان كلام الله تعالى كذا اشارة الى ان عند البعض حقيقة في
المعنى مجاز في اللفظ فرد هذا المذهب بقوله والتحقيق اه ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام
النفسي القديم ومعنى الاضافة اي اضافة الكلام الى الله تعالى كونه اي الكلام صفة لله تعالى وبين اللفظ
الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة في قوله كلام الله انه مخلوق الله تعالى ليس من
تاليفات المخلوقين فعلى هذا يكون القول بكون الالفاظ لفظ جبرائيل عم او لفظ محمد عم ليس مما
ينبغي بل نظمه وتاليفه لمحض خلق الله فكذا صار معجزا لا يكون للبشر معارضته فلا يصح النفي اصلا
اي لما كان كلام الله تعالى حقيقة في الكلام النفسي والكلام اللفظي لا يصح نفيه عنه اصلا لان الحقيقة
لا يجوز نفيه عن الموضوع فلا يقال الحيوان المفترس ليس باسد ونحوه ولا يكون الاعجاز جواب
لقوله وايضا المعجزات والتحدي الا في كلام الله تعالى لان النظم المؤلف يصدق عليه كلام
الله تعالى بالاشتراك وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز كانه اشارة الى جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اسم مشترك بين الكلام النفسي والكلام اللفظي وحقيقة فيهما
مع ان بعض المشايخ من اهل السنة صرح بان كلام الله تعالى مجاز في كلام اللفظي فاجاب عنه
بقوله وما وقع في عبارته اه حاصله ان يقال ان المجاز مقول بالاشتراك اللفظي على معنيين
الاول هو اللفظ المستعمل في المعنى الغير الموضوع له كالاسد المستعمل في الرجل الشجاع والثاني هو الذي وضع

ان الكلام م

ووضع للمعنى بواسطة شيء اخر والمراد بالمجاز في عبارة بعض المشايخ هو المعنى الثاني دون المعنى الاول
فالسائل لم يفرق بين المعنيين فاشتبه احدهما على الاخر فساله وان فرق بينهما لم يصدر عنه
هذا السؤال فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه في التحقيق وبالذات اي بلا واسطة
اسم للمعنى القائم بالنفس اي بذات الله تعالى وتسميته اللفظية اي بالكلام ووضعه اي وضع الكلام
لذلك اي للنظم المؤلف انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم اي للمشايخ في الوضع و
التسمية لان التسمية باعتبار معنى المجازي يكون حقيقة ايضا كما يكون باعتبار معنى مجازي
حقيقي وذهب بعض المحققين وهو مولانا عضد الملة والدين الى ان المعنى اي لفظ المعنى
في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس معنى في مقابلة اللفظ حتى يراد به اي بالمعنى مدلول
اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين اي الذات والجوهر والمراد به اي بالمعنى القديم ما لا يقوم بذاته
فيشتمل على اللفظ والمعنى لان كلا منهما ليس قائما بذاته كساير الصفات ومرادهم اي مراد
مشايخنا في قولهم كلام الله معنى قديم ان القران اسم للنظم والمعنى لان المراد من المعنى ما يقابل
العين فيعم اللفظ قديما في ذات الله تعالى حاذما في الان شامل لهما اي للنظم والمعنى جزء
بعد جزء وصفة للاسم اي الاسم الذي هو شامل لهما تحقيق هذا المعنى ان يقال ان المعنى مقول
بالاشتراك اللفظي على معنيين الاول هو ما يقابل اللفظ ويقال هذا معنى اي ليس بلفظ
وما هو مستفاد ويراد من اللفظ سواء كان عينا او عرضا والمعنى الثاني ما يقابل العين
ويقال هذا معنى اي ليس بعين سواء كان ما يستفاد من اللفظ او كان لفظا فيكون النسبة
بين المنتسبين عموم وخصوص من وجه فمراد المشايخ بالمعنى في قولهم كلام الله تعالى
هو معنى قديم قايم بذات الله تعالى هو المعنى الثاني متناول للمعنى المقابل للفظ والمعنى كلاهما
معنيين قديمين قايمين بذات الله تعالى وصفتين له وهو اي القران الذي اسم للفظ

والمعنى قديم لا اى ليس قديما كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء اى
الموجود بعضها بعد بعض بل بمعنى ان المعنى اللفظ القائم بذات الله تعالى ليس مرتب الاجزاء
حتى يلزم من الترتيب الحدوث فانه بديهى الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد
التلفظ بالباء بل بمعنى اضراب عن لا كما زعمت الحنابلة ان اللفظ القديم القائم بالنفس اى بذات
الله تعالى ليس مرتب الاجزاء اى وجوده مشروطا بعدم البعض فى نفسه اى فى ذاته فاذا
لم يكن مرتب الاجزاء لم يكن حادثا كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزاء وتقدم البعض
والترتيب انما يحصل فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة اى موافقة الالة وهذا اى كون اللفظ
قائما بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزاء وكون الترتيب انما يحصل فى التلفظ معنى قولهم
المقروء قديم والقراءة حادثة يعنى انهم لا يريدوا بالمقروء معنى مقابلا للفظ كما زعم البعض
بل ارادوا به نفس اللفظ فاللفظ القائم بذات الله تعالى مقروء وكلام النفسى قديم كمعناه و
اللفظ القائم بالسنتنا مقروء حادث واما القائم اى اللفظ بذات الله تعالى فلا ترتيب فيه اى
فى القائم بذات الله تعالى حتى ان من سمعه كلامه سمعه اى كلامه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى
الالة وهذا اى المذكور حاصل كلام اى بعض المحققين وهو اى حاصل كلامه جيد لمن
يتعقل لفظا قائما حال من لفظا بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وط
وجود بعضها اى الحروف بعدم البعض هذا يشعر بان كلام الله تعالى لفظ غير مركب من
الحروف والالفاظ لكن مراده نفى اشتراط وجود بعض الحروف بعدم البعض لان تركيبه
منها تام عند الاشعرى ولا من الاشكال اى غير مؤلف من الاشكال المرتبة الدالة عليه اى
على اللفظ القائم بالنفس ونحن الواو للحال لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة فى

فى خياله اى فى خيال الحافظ بحيث اذا التفت اليها اى الى صور الحروف كان اى القائم
بنفس الحافظ مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان اى الكلام بنفس
الحافظ كلاما مسموعا اى لا نتعقل لفظا مسموعا قائما بالنفس بل ما نتعقله هو المعنى
والحروف المتعقلة بحيث اذا ذكرت كان كلاما مسموعا قيل قيام اللفظ المسموع بالنفس
معقول لعموم قدرة الحق بل واقع فان السالك اذا ارتقى الى مرتبة ذكر القلب سمع من
قلبه الذكر ولسانه ساكت لكنه يسمع مرتبة الاجزاء ايضا فالحق ان اللفظ المسموع غير قار
كالحركة فلا يتصور قدمه الا بتجدد الامثال والتكوين وهو المعنى الذى يعبر عنه اى التكوين
بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم
من العدم الى الوجود اثبته الحنفية صفة حقيقية مغايرة للقدرة والارادة وفسروه
باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وعبروا عنه بالخلق والتخليق ونحوهما والظاهر من
هذه العبارات كونه صفة اضافية لا يتخلف عنه الكون لكنهم ارادوا بها مبدء الاخراج
وفرقوا بينه وبين القدرة بان اثر الوجود بالفعل واثر القدرة صحة الوجود ويرد
عليه ان الوجود بالفعل يحصل من تعلق القدرة مع الارادة بلا حاجة الى صفة اخرى
قال الامام الرازى ان كان تاثير التكوين على سبيل الجواز لم يتميز عن القدرة وان
كان على سبيل الوجوب يكون الواجب موجبا لا مختارا والقول بان الوجوب بالاختيار
لا ينافى الاختيار راجع الى القسم الاول صفة لله تعالى لاطباق اى الاتفاق العقل
والنقل من الانبياء على انه خالق للعالم قال الله تعالى خالق كل شئ ومكون له اى
للعالم وامتناع اطلاق اى حمل اسم المشتق اى الخالق والمكون على الشئ من غير ان
يكون ماخذ الاشتقاق اى الخلق والتكوين وصفا له قائما به اى بالشئ ازلية

اي التكوين ازلي والمكوّن حادث وتكوينه باق ابدا فيتعلق وجود كل موجود
تكوينه الازلي في وقت وجوده ونظير هذا رجل قال لامرأته في شعبان اذا جاء
رمضان فانت طالق صار الرجل في الحال مطلقا ولم تصر المرأة مطلقة في الحال بل
تعلق طلاقها برمضان لان المطلق ما طلقها في شعبان ليقع في شعبان بل اراد ظهور فعله
في رمضان لوجوه الاول اي الوجه الاول من تلك الوجوه الدالة على ازلية التكوين
انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر وان انه باري وصف ومدح ذاته في كلامه الازلي
بانه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب والتمدح بما ليس فيه اجيب بان الاخبار
في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بل اخبار الله تعالى بحسب
حال المخاطب ولو كان الوصف ثابتا حال توجه الخطاب صح الوصف ولو كان ثابتا قبله
او بعده صح اخباره بصيغة الماضي والمستقبل او العدول الى المجاز ان لم يكن خالقا على حقيقته
فاللازم بط اي الكذب والعدول الى المجاز بط اما بطلان الكذب فلان الله تعالى صادق
محض لا يحوم حوله شائبة الكذب فضلا عن الكذب واما بطلان العدول اليه انما يكون
اذا تعذر الحقيقة اليه وههنا لم يتعذر الحقيقة وكذا الملزوم وهو ان لا يكون ذات الله تعالى
خالقا في الازل اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة من
متعلق الى المجاز اي لزم العدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة وههنا لم يتعذر الحقيقة
على انه اي مع انه لو جاز اطلاق الخالق عليه اي على الله تعالى بمعنى القادر على الخلق جاز
اطلاق كل ما يقدر هو الله تعالى عليه الهاء راجع الى ما من الاعراض بيان لما اي اطلاق كل
مشتق يقدر على ماخذ الاشتقاق كالاسود بمعنى القادر على السواد والاحمر
بمعنى القادر على الحمرة وغير ذلك مما لم يقل به احد ورد عليه ان الجواز العقلي مسلم و

والشرعي ممنوع لتوقفه على الاذن واللازم بط وهو جواز اطلاق ما يقدر عليه من الاعراض
وكذا الملزوم وهو جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق والثاني انه اي التكوين
لو كان حادثا فاما بتكوين اخر فيلزم التس وهو مح والقول بان تكوين التكوين
عينه بط لان كون التاثير عين الاثر الحاصل منه بط بل حقيقته يرجع الى سلب التكوين
ويلزم منه اي من حدوث التكوين استغنائه تكون العالم لان تكون العالم مستلزم للتس
الخ والمستلزم للمح مح او انه اي تكون العالم مشاهد او يا بدونه اي بدون تكوين اخر
فيستغني اي حدوث اي التكوين الاول عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع لانه
اذا جاز حدوث حادث بدون التكوين جاز ايض حدوث جميع الحوادث وفيه
تعطيل الصانع وهو مح لانه تعالى قال كل يوم هو في شان والرابع انه اي التكوين
لو حدث لحدث اما في ذاته اي ذات الله تعالى على ما ذهب اليه الكرامية فيصير الله محلا
للحوادث او في غيره اي في غير ذات الله تعالى كما ذهب اليه ابو الهذيل من المعتزلة من
ان تكوين كل جسم من ان بيان لما في كما قايم به اي بالجسم فيكون كل جسم خالقا
ومكونا لنفسه لان المكون من قام به التكوين على ان هذا الكلام لا يصلح في الاعراض
لما ان قيام الشيء بالعرض مح ولان بالتكوين لو كان هو المكون اوقايما به لكان
وجود المكون بنفسه واستغنى في وجوده عن غيره فيكون قديما والخصم انما امتنع
عن القول بقدم التكوين تحرزا عن القول بقدم المكونات فقد وقع فيما تحرز عنه
مع ركوب هذا المح وهو قيام الشيء بالعرض ولا خفاء في استحالته ومبنى هذه الادلة
على ان التكوين صفة حقيقية اي لا يكون بالقياس الى الغير كالعلم والقدرة اي
مبنى هذه الوجوه الدالة على ان التكوين صفة ازلية حقيقية قائمة بذات الله تعالى

كما ذهب اليه البعض من العلماء واما اذا كان التكوين عبارة عن الاضافات والاعتبارات
كما ذهب اليه المحققون من العلماء فلا يتم هذه الادلة لانه ح لا وجود له في الخارج بل هو
اعتبار عقلي فلا يحتاج الى هذه الادلة المذكورة وعلى تقدير وجوده غير قايم بذات الله تعالى
فلا يكون صفة له والمحققون من المتكلمين على انه اي التكوين من الاضافات والاعتبارات
العقلية معنى الاعتبار النظري الامور ليعرف به شئ اخر من جنس وهذا ميل الى مذهب
الاشعري لانه هو القائل بكون التكوين صفة اضافية حادثة مثل كون الصانع تعالى وتقدس
قبل كل شئ ومعه وبعده لان القبلية والمعية والبعدية بالنسبة الى شئ اخر ومذكورا
اي كون الصانع مذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا اي بالنسبة الى عبادتنا ومحييا ومميتا
ونحو ذلك مثل كونه موجودا والحاصل في الازل هو مبدأ اي علة التخليق والترزيق والاماتة
والاحياء وغير ذلك يعني ان الحاصل في الازل هو مبداء هذه الاشياء مثل القدرة واما
هذه الاشياء فقايم فيما يستقبل فان القدرة باعتبار تعلقه الى المخلوقات يسمى تخليقا وباعتبار
تعلقه الى المرزوقات يسمى ترزيقا وباعتبار تعلقه بالحيوة يسمى احياء وباعتبار تعلقه
بالموت يسمى اماتة وغير ذلك من الاضافات والاعتبارات ولا دليل على كونه صفة اخرى
سوى القدرة والارادة اي على كون ذلك المبداء صفة مستقلة سوى القدرة فان
القدرة هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال فلم لم يكن القدرة مبداء للتخليق واما
ان نسبتها الى وجود الممكن وعدمه على السواء فاجاب بقوله فان القدرة وان كانت
نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد
الجانبين اي الوجود والعدم ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون
المكون لان التكوين نسبة بين المكون والمكون والنسبة لا يتحقق الا بين المنتسبين

كالضرب بدون المضروب فلو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار جوابا
لما الى الجواب بقوله وهو اي التكوين تكوينه اي تخليق الواجب للعالم ولكل
جزء من اجزائه اي اجزاء العالم كالنفوس والعقول والهيولى والصورة وغير ذلك
لا في الازل بل لوقت وجوده اي العالم يعني لا نم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات
وانما يلزم ذلك لو لم يكن تعلق التكوين للمكونات حادثا وليس كذلك كما مر في العلم والقدرة
على حسب علمه وارادته اي مقتضى علمه في الازل فانه يوجد في وقته فان التكوين باق
ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة
التي لا يلزم من قدمها اي الصفات قدم متعلقاتها لكون تعلقها اي تعلق الصفات حادثة فيتعلق
وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه الازلي كمن جرح انسانا يوم السبت فسرى حتى
مات المجروح يوم الجمعة كان الجارح قاتلا يوم السبت وان ظهر اثره يوم الجمعة فكذا هذا وهذا
اي جواب الملص تحقيق ما يقال وقائل هذا القول صاحب الاصول الصابوني وقد ذكر صاحب
البداية ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع
واستغناء الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق اي ان تعلق وجود العالم بذاته تعالى
او صفة من صفاته فاما ان يستلزم ذلك التعلق قدم ما يتعلق وجوده به والهاء في
وجوده راجع الى ما وهو عبارة عن العالم والضمير في به عايد الى ذات الله تعالى فيلزم قدم
العالم وهو بط لانه ثبت بالبرهان ان العالم بجميع اجزائه حادث اعلم ان اهل السنة لا
يرون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر وهو كن بل وجوده متعلق بخلق الله وايجاده
وتكوينه وهو صفته الازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بايجاده
وكمال قدرته على ذلك او لا اي لا يستلزم التعلق المذكور قدم ما يتعلق به في ثبت حدوث

Marginal note: مع ان النفخ كقوله تعالى كل يوم هو في شأن الآية

Margin: اماتة

التكوين صح

العالم فيكون ثابتا ايضا اي كذات الله وصفاته قديما مع حدوث المكون المتعلق به اي بالتكوين فيكون
القسمان الاولان باطلان فتعين القسم الثالث فيكون هذا الدليل من قبيل السبر والتقسيم
وما يقال هذا اشارة الى جواب شبهتهم في حدوث التكوين وهو ان يقال ان التكوين لو كان
ازليا لتعلق وجود المكون به في الازل وهو يقتضي قدم المكون من ان القول بتعلق وجود
المكون بالتكوين قول بحدوثه اي المكون فكيف يلزم قدم العالم اذ القديم ما لا يتعلق وجوده
بالغير والحادث ما يتعلق به وجوده به اي بالغير ففيه نظر قوله ما يقال مبتداء ففيه نظر خبره
لان هذا اي المذكور من تفسير معنى القديم والحادث معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول
به الفلاسفة حاصل هذا النظر ان يقال ان اللازم من هذا القول حدوث الذاتي وهو ليس
بمراد بل المراد هو الحدوث الزماني الذي يكون مسبوقا بالعدم وهو غير لازم واما عند المتكلمين
فالحادث اي الحادث الزماني ما يكون لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم
بخلافه اي ما لا يكون لوجوده ابداية كالباري تعالى ومجرد تعلق وجوده اي وجود المكون
بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى اي بالمعنى الذي يقوله المتكلمون والحال ان المراد بالحدوث
في العالم بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه اي عن الغير دايما بدوامه اي
دوام الغير ولم يسبق له عدم اصلا كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه الا انه عايد الى
من الممكنات كالهيولى مثلا نعم يجاب عن الاستفهام في اثبات المستفهم عنه ونونها وعينها
مفتوحتان وبكسر العين وهي لغة ويجوز كسرهما جميعا على الاتباع هذا جواب قول القائل
الم يكن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قولا بحدوث الزماني اصلا على تفسير المتكلمين
القدم والحدوث فاجاب بقوله نعم اي يعني ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين هو
القول بحدوث الزماني اذا كان العالم صادرا بالاختيار اذا بينا صدور العالم عن الصانع بالاختيار

كما ذهب اليه اهل الحق دون الايجاب كما ذهب اليه الفلاسفة والفاعل بالاختيار هو الذي ان شاء
فعل وان شاء ترك والفاعل بالايجاب هو الذي كان صدور الفعل عنه واجبا ولم يكن
مسبوقا بالقصد والاختيار كالاحراق من النار والاشراق من الشمس بدليل لا يتوقف على
حدوث العالم الباء متعلق ببينا ومن ادلة حدوث العالم كونه اثر المختار فلا يصح الاستدلال
بحدوثه على الاختيار ولان حدوث العالم عندهم يتوقف على كون الصانع فاعلا مختارا فهذا
لو توقف على الدليل الذي يتوقف على حدوث العالم لزم الدور المحض كان القول جواب اذا
بتعلق وجوده اي وجود المكون بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه لان ما يصدر بالاختيار فهو حادث
لان الممكن اذا كان محتاجا الى موجد مختار يلزم ان يكون حادثا زمانيا مسبوقا بالعدم لانه لا يكون
موجودا حالة قصد الموجد ايجاده والا لزم تحصيل الحاصل فيكون عند القصد معدوما بخلاف
ما اذا كان الموجد موجبا الا بالقصد والاختيار ومن ههنا اي من اجل كون الصانع فاعلا
بالاختيار يستلزم كون مصنوعه حادثا بالذات صح حدوثا زمانيا وقيل ان مجرد تعلقه بالغير لا
يستلزم الحدوث بالمعنى الذي قصده المتكلمون يقال ان التنصيص اي التصريح على كل
جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا
اي وان لم يكن المراد بالحادث هذا المعنى لما كان ذا فهم اي الفلاسفة انما يقول بعدمها
اي قدم الهيولى بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم كونه مسبوقا بالغير اي
لا بمعنى انه يحتاج الى الغير والحاصل اي حاصل الجواب المذكور وهو تكوينه للعالم انا
لا نم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معطوف على انه لا
يتصور معه اي وزان التكوين مع المكون وزان الضرب مع المضروب فان الضرب
صفة اضافية اي متصورة بالقياس الى الغير لا يتصور بدون المتضايفين اعني

الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية وهي مبداء الاضافة التي هي اخراج
المعدوم من العدم الى الوجود الصلة مع الموصول محله جر و صفة الاضافة لا عينها اي
عين الاضافة حتى لو كانت عينها اي لو كانت الصفة عين الاضافة على ما وقع في عبارة
المشايخ وهو الاشعري على ما سبق عند قوله والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات
لكان القول جواب لو بتحققها بدون المكون مكابرة وانكار الضروري لان التكوين
اذا كان عين الاضافة والاضافة لا يتحقق بدون المتضايفين فلا يندفع بما قال اي
لا يندفع بهذا القول ما وقع في عبارة المشايخ من ان التكوين عين الاضافة التي هي اخراج
المعدوم من العدم الى الوجود ووزانه مع المكون وزان الضرب مع المضروب في لا
لا يوجد التكوين بدون المكون بخلاف كونه ازليا من ان الضرب عرض مستحيل البقاء
فلا بد لتعلقه بالمفعول تعليل متقدم ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اي مع
الضرب اذ لو تاخر مفعول الانعدم هو اي الضرب لان العرض لا يبقى زمانين بخلاف فعل
الباري فانه ازلي واجب الدوام ويبقى الى وقت وجود المفعول حاصله الفرق بان الضرب
صفة مستحيل البقاء والتكوين صفة واجبة البقاء والصفة التي مستحيلة البقاء لا يوجد
بدون المحتاج متعلقة بخلاف الصفة الواجبة البقاء **وهو** اي التكوين **غير المكون**
عندنا اي اهل السنة خلافا للاشعرية والمعتزلة شبهه الاشاعرة والمعتزلة قوله تعالى هذا
خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه وكذا قوله تعالى ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب وكذا في المتعارف لقولهم جميع
خلق عظيم يريدون به المخلوق اجيب بان هذا اطلاق المصدر على اسم المفعول عند
اهل السنة شايع لان الفعل يغاير المفعول اي المكون بالضرورة وفيه نظر لان التكوين ليس

87

نفس الفعل بل مبداه كالضرب مع المضروب والاكل مع الماكول ولانه لو كان اي التكوين نفس
المكون لزم ان يكون المكون مخلوقا بنفسه اي بنفس المكون ضرورة دليل الملازمة انه اي
المكون مكون بالتكوين اي بسبب التكوين الذي هو عينه فيكون المكون قديما مستغنيا عن
الصانع وهو محال اي اذا كان المكون مكونا مخلوقا بنفسه فيكون المكون مستغنيا عن الصانع
الخالق والحاصل ان التكوين اذا كان عين المكون لم يقم بذات الله تعالى وان لم يكن قائما بذات
الله تعالى لم يكن مكونا له لان المكون من قام به التكوين والتكوين ليس بقائم على ذلك التقدير
بذات الله تعالى فيلزم ان يكون المكون قائما بنفسه وان لا يكون للخالق تعلق للعالم سوى انه
اي الخالق اقدم منه اي من العالم وقادر عليه اي على العالم من غير صنع وتاثير فيه اي في العالم
ضرورة تكونه اي العالم بنفسه وهذا اي عدم تعلق الخالق بالعالم لا يوجب كونه اي الخالق خالقا
والعالم كونه مخلوقا فلا يصح القول بانه اي الله تعالى خالق العالم وصانعه هذا خلف اي عدم صحة
القول بانه خالق العالم وصانعه اعلم ان عدم تعلق الخالق بالعالم وعدم صحة القول بانه خالق وعدم
كونه مكونا للاشياء كلها معنى واحد مع اعتبار الشتى وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة
انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين الضمير في به راجع الى من والتكوين اذا كان عين المكون
لا يكون قائما بذات الله تعالى لان المكون غير قايم بذات الله تعالى والتكوين عين المكون فلا يكون
التكوين قايما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق
السواد لان المكون السواد الذي هو عين التكوين وهو قايم بالاسود وفيه تكثير
~~للمقدمات~~ خالقا له ومكونا له لان المكون من قام به التكوين والتكوين لو كان عين السواد
لكان قايما بالاسود الذي هو نفس الحجر فيكون الاسود خالقا له وكذا الحجر اذ لا معنى للخالق
والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما اي الخلق والسواد واحد فمحلهما واحد

وهو لجو لان التكوين عين المكون بحسب الغرض والخالق والتكوين واحد فيكون السواد
والخلق واحدا فاذا وصفت ذاتا بانه اسود لقيام السواد به لزمك ان يصفه
بانه يكون لقيام التكوين به واذا لم تصف الله تعالى بانه اسود لان السواد لم يقم به لايمكنك ان
يصفه بانه يكون لان التكوين لم يقم به هذا كله اى المذكور من الدلايل على كون التكوين مغايرا للمكون
تنبيه على ذلك وهو اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان كون التكوين مغايرا
للمكون امر بديهي فلا يحتاج الى الدليل فلا حاجة الى المذكور من الدلايل فاجاب عنه بقوله وهذا
كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال
هذه المباحث اى كون التكوين عين المكون او غيره ولا ينسب الى الراسخين اى الثابتين
وهم الاشاعرة واصحابه من علماء الاصول اى اصول الكلام ما يكون معقول ينسب
استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز الضمير في له عايد الى من والف ادنى منقلبة عن
واو لانه من دنى يدنو انها اقرب اصل يطلب لكلامهم اى الكلام القائل ان التكوين عين المكون
محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال بيان المحل التكوين عين المكون
اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا اى فعل الفاعل شيئا الا الفاعل والمفعول واما المعنى
الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو اى التكوين امر اعتباري يحصل في
العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج وعلى هذا انما
نقول ردا على الشارح ان العالم اذا علم شيئا فليس ههنا في الخارج الا العالم والمعلوم
فاما العلم فامر يعتبره العقل وكذا القادر مع المقدور وغيره من الصفات فيلزم منه الصفات الازلية
وفيه رفض كثير من القواعد الاسلامية ولم يرد به ان من قال ان التكوين عين المكون
ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات المذكورة فيكون النزاع بينهما

88

لفظيا لا معنويا وههنا بحث وهو ان المفهوم مما مر ان التكوين صفة حقيقية مبدأ
الاضافة التي هي الاخراج والايجاد من العدم الى الوجود ولا يكون اعتبارا عقليا بل تحقق كان
موجودا في الخارج قايما بذات الله تعالى وان المفهوم من هذا المقام ان التكوين عبارة عن
تلك الاضافة وما هذا الا تناقض صريح اللهم الا ان يقال ان الكلام بناء على قول من قال
ان التكوين من الصفات الاضافة وما هذا الا تناقض صريح وما مر بناء على قول من قال انه صفة
حقيقية مغايرة للاضافة قايمة بذات الله تعالى فلا تناقض لاختلاف الجهة وهذا اى قول من
قال ان التكوين عين المكون كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال هل لهذا الكلام
نظير ام قلت من عند نفسك فاجاب عنه بقوله وهذا اى لهذا الكلام نظير ولم يقل من عند نفسه
كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها
اى الماهية المسمى بالوجود تحقق اخر حتى يجتمعان اى الماهية والوجود اجتماع القابل والمقبول
كالجسم قابل والسواد مقبول بل الماهية اذا كانت وجدت في فكونها اى وجود الماهية هو
اى الكون وجودها اى الماهية لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية
دون الوجود لان الماهية ما به الشيء هو هو والوجود كون الشيء في الاعيان فيجوز
ان يتعقل احد المفهومين بدون الاخر وبالعكس فلا يتم اى اذا كان مراد من قال
ان التكوين عين المكون وما ذكرنا من التحقيق المذكور فلا يتم ابطال هذا الراى اى راى
من قال ان التكوين عين المكون الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن البارى
تعالى يتوقف على صفة حقيقية هي التكوين قايمة بالذات اى بذات الله تعالى لانها اذا كانت
صفة حقيقية هي التكوين قايمة بالذات الله تعالى في يكون وجودها مغايرة لوجود المكون
بخلاف الصفة الاضافية لانها لا وجود لها في الخارج مغايرة للقدرة والارادة

القدرة لا تختص بطرف الايجاد بل تتحقق في كلا الطرفين بتصف بالايجاد والاعدام
ولان الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات والتحقيق
اي تحقيق الكلام في التكوين ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت
وجوده اي المقدور اذا نسب اي تعلق القدرة الى القدرة يسمى اي التعلق ايجابا له
اي ايجاب القدرة للمقدور واذا نسب الى الذات يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك اي
الايجاد فحقيقته اي حقيقة التعلق كون الذات اي ذات الباري بحيث تعلقت قدرته
اي قدرة الذات بوجود المقدور لوقته اي في وقت المقدور ثم يتحقق بحسب خصوصيات
المقدورات او هي الرزق والحيوة والموت وغيرها خصوصيات الافعال فاعل يتحقق كالترزيق
والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى لا يقال تعلق القدرة والخلق
صفة الذات فكيف يتحدان لان نقل التعلق صفة القدرة وتعلق قدرته صفة الذات والتفاوت
اعتباري كحسن زيد يحسن وجهه بخلاف حسن غلامه فانه ليس وصفا له بل كونه بحيث
يحسن غلامه وصف له فظهر منه ان قوله وحقيقته كون الذات بحيث حمل الحاجة اليه
واما كون كل من ذلك اي من الترزيق والتصوير وغير ذلك صفة حقيقية ازلية
تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم يكن متغايرة في الوجود
والاقرب الى الحق ما ذهب اليه المحققون منهم اي من علماء ما وراء النهر وهو ان مرجع
الكل الى التكوين فانه اي التكوين ان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت اماتة
وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص
اي خصوص التكوين من الترزيق والتصوير وغيرها لخصوصية التعلقات اعلم
انه يعلم من تحقيق هذا الكلام ان في التكوين والترزيق وغيرهما مذاهب ثلثة الاول

ان كل واحد منها عبارة عن تعلق القدرة بوجود المقدور لوقت وجوده فيكون من
قبيل الصفات الازلية لا من قبيل الصفات الحقيقية كما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن واتباعه
والمذهب الثاني ان كل واحدة من تلك الصفات صفة حقيقية ازلية قائمة بذات الله تعالى كالعلم
والقدرة والارادة وغيرها من الصفات المذكورة كما ذهب اليه بعض مشايخ ما وراء النهر
والمذهب الثالث وهو ان التكوين صفة حقيقية قائمة بذات الله تعالى ازلية وان
الترزيق والتصوير والاحياء والاماتة تحصل من تعلق التكوين بالمكونات على وجه
مخصوص ولكن الاقرب الى الحق من المذاهب الثلثة هو المذهب الثالث دون الاول
والثاني والارادة اورد الارادة عقيب التكوين اذ بدون الارادة يلزم الجبر والله تعالى
منزه عن كونه مجبورا في مكونيته فوجب بيان ثبوت الارادة بعد بيان ثبوت التكوين صفة
لله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر ذلك جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كون
الارادة صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى يعلم مما سبق فما الحاجة الى ذكره ثانيا فاجاب عنه
بقوله كرر تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قائمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه اي وجود
دون وجه اي عدم وفي وقت اي في الحال دون وقت اي لا في الماضي ولا في المستقبل لان
نسبة القدرة الى جميع المقدورات على السواء فلا بد من صفة تخصيص المكونات بوجه
دون وجه وفي وقت دون وقت اخر لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات
لا فاعل بالاختيار بالارادة واحد
لان شبهة الفلاسفة ان الارادة اذا تحققت فلا يخلو من ان يكون
حادثة او قديمة وكل منهما ممتنع اما الاول فلاستلزامه قيام الحادث بذات الله تعالى واما
الثاني فلاستلزامه زوال القديم لانه لا يبقى بعد الايجاد واجيب بانه قديم والزوال انما يرد
على تعلقها بذلك الوقت وتعلقها بذلك الوقت حادثة فلا يلزم زوال القديم بل زوال

الحادث والنجارية اي لا كما زعمت النجارية من انه مريد بذاته لا بصفة اي بصفة الارادة
والمشية وبعض المعتزلة اي لا كما زعمت المعتزلة وهم ابو الهذيل وابو علي الجبائي وابنه
ابو هاشم فانهم قالوا ان الله تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل لان الارادة لو كانت قديمة
لزم قدم المراد وهو ممتنع والجواب عنه ما مر من انه مريد بارادة حادثة لا في محل هذا باطل فان
تلك الارادة لو حدثت اما باحداث الله تعالى ام بذاتها فان قال بذاتها لزم قيام العرض بنفسه
لان الارادة الحادثة عرض وهو لا في محل فان قال باحداث الله فنقول احداثها
بارادة ام بغير ارادة فان قال بغير ارادة يكون مجبورا في احداثها وان قال بارادة
فنقول تلك الارادة قديمة ام حادثة ان قال قديمة فهي التي نثبتها وان قال حادثة
نعود السؤال والكرامية اي لا كما زعمت الكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته لانه
لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء وهو ممتنع والجواب ان الممتنع هو تعدد الذوات لا تعدد
الصفات مع الذات والدليل على ما ذكرنا من كون الارادة صفة ازلية قائمة بذاته الآيات
الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى هذا رد على النجارية مع القطع بلزوم
قيام صفة الشيء به هذا رد على بعض المعتزلة وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى هذا
رد على الكرامية وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق والاصلح دليل قوله
نظام العالم مبتداء خبره دليل على كون صانعه قادرا مختارا هذا رد على الفلاسفة
وكذا حدوثه اي كذلك حدوث العالم دليل على كون صانعه قادرا مختارا اذ لو
كان صانعه اي العالم موجبا بالذات لزم قدمه اي قدم العالم ضرورة امتناع
تخلف المعلول عن العلة الموجبة اما لو كان صانعه مختارا لا يلزم تخلف المعلول عن
العلة لانه صانع بالارادة ان شاء فعل وان شاء ترك وارؤية الله تعالى

بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو اي الانكشاف معنى اثبات الشيء اي ادراك الشيء كما هو اي كما
هو حقه بحاسة البصر وذلك اي بيان الانكشاف فانا اذا نظرنا الى البدر ثم اغمضنا العين
فلا خفاء في انه اي البدر وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه اي البدر حال
النظر اليه اي الى البدر اتم واكمل من حال الاغماض ولنا بالنسبة اليه اي الى البدر حالة اي حين
النظر حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية ثم الرؤية غير العلم بالكنه فانا لا نراه لا نعرف كنهه فلذا
قال عم ما عرفناك حق معرفتك مع حصول الرؤية ليلة المعراج واما الرؤية اقوى انواع الادراك
ام العلم بالكنه فقد قيل بالاول ولذا يلتذ المؤمنون فوق ما يلتذون بمعرفته قيل
هذا انما يدل على كونه اقوى من بعض الوجوه لا على كونه اقوى من الكنه كما هو المط جايزة
في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي اي ذا جرد من العلايق ونفسه مع ذاته لم يحكم بامتناع
رؤيته اي البارى تعالى لا يقال عدم الحكم بامتناع الرؤية لا يفيد الحكم بجوازها كما هو المط لانا
نقول عدم الحكم بالامتناع كان لنا في العمل بالنصوص المفيدة بوقوع الرؤية حتى يتفرع قوله
واجبة بالنقل ولو حكم العقل بامتناعها لوجب صرف النصوص عن ظاهرها فاذا لم يحكم
بالامتناع فالاصل في النصوص العمل بظواهرها والاولى ان يحمل كلام المص على ظاهره
في الحكم بجواز الرؤية بما استدل عليه اهل السنة مع ان كل ما لم يقم البرهان على امتناعه فهو في
حيز الامكان عقلا ما لم يقم له برهان على ذلك الامتناع مع ان الاصل عدمه اي عدم الامتناع
وهذا القدر ضروري في امكان الرؤية فمن ادعى الامتناع اي امتناع الرؤية من المعتزلة
والروافض والفلاسفة والخوارج فعليه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان
الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان اي الجسم والجواهر
ولو بواسطة الاعراض وانكر الامام رؤية الاعيان واحتج عليه بانا نرى الطول و

والعرض وهو الجواهر التي تتركب الجسم منها قيل التحقيق فيه ان قيل بوجود المقادير التي هي
الطول والعرض وغيرهما فالمرئي هو المقدار دون الجواهر المجتمعة وان لم يقل به فالمرئي هو
الجوهر لان اللون غير واجب فيه وفي الاعراض اي السواد والبياض ضرورة انا نفرق بالبصر
بين جسم كالانسان مثلا وجسم كالفرس مثلا وعرض وعرض فلا بد للحكم المشترك وهو الرؤية
من علة مشتركة بين الاعراض والاعيان يعني ان الرؤية يتعلق بالجسم والجوهر والعرض
ولا يجوز ان يكون علة رؤية الجسم كونه جسما وعلة رؤية الجوهر كونه جوهرا وعلة رؤية
العرض كونه عرضا لان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة ممتنع وهي اي العلة
اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما اي بين الصانع وغيره ويحتمل
ان يكون بين الاعراض والاعيان قيل عليه ان التحيز المطلق والمقابلة وكون الوجود
من الغير مشترك بينهما جوابه ان المراد بعلة الرؤية متعلقها اي نفس المرئي ولا شك ان المرئي
من زيد في الموضعين واحد وكل من المقابلة والتحيز يختلف فيهما غير المرئي فيه واما كون
الوجود من الغير فامر نسبي كالامكان فهو حكمه والحدوث عبارة بيان عدم جواز الحدوث
والامكان عن الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم اي
سلب الضرورة عن الطرفين ولا مدخل للعدم في العلية لان علة الشيء لا بد ان يكون
موجودة فلا يكون علة الحدوث علة لان فيه عدما لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار
عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة وكذا الامكان لانه عبارة عن استواء
طرف الوجود والعدم واذا اسقط العدم عن درجة الاعتبار بقي الوجود فتعين الوجود
لان مفهوم الوجود وهو كون الشيء في الاعيان وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود
الممكنات وهو اي الوجود مشترك بين الصانع وغيره من الاعيان والاعراض فيصح

والعدم ع

91

لا يلزم م

ان يرى الله تعالى من حيث تحقق علة الصحة اي علة صحة الرؤية وهي اي العلة الوجود ويتوقف
الواو للحال كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال من كون الوجود مشتركا
بين الصانع وغيره ان يصح رؤية الصانع تعالى لجواز ان يكون كون الشيء ممكنا شرطا للرؤية
او كون الشيء واجبا مانعا عن الرؤية فاجاب بقوله ويتوقف اه امتناعها اي الرؤية
على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا وهو انطباع صورة المرئي في عين الرائي
واتصال الشعاع الخارج عنه بالمرئي او من خواص الواجب مانعا عن الرؤية بان يكون
ذاته تعالى غير قابلة للرؤية فانتفاء شرط من شرائطها او حصول مانع من موانعها لا ينافي صحة
الرؤية وبهذا التقرير اندفع السؤال وهو انه لو سلم ان علة الرؤية هي الوجود لا الحدوث ولا
الامكان لكن لم لا يجوز ان يمتنع رؤية الله تعالى لاجل فوات شرط او لوجود مانع وذلك ان
الحكم كما تعتبر في تحققه حصول المقتضي فكذا يعتبر فيه حصول الشرائط وارتفاع الموانع
فلعل هوية الله تعالى تنافي هذه الرؤية لفوات شرط او لوجود مانع وكذا يصح ان يرى سائر
الموجودات المشتركة في العلة هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان الوجود علة
للرؤية لكان كل الموجودات مرئيا لكن اللازم باطل لان بعض الموجودات غير مرئي لنا والملزوم
مثله لان بطلان اللازم مستلزم لبطلان الملزوم فاجاب عنه بقوله وكذا يصح ان
يرى اه من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك من الملك والجن والارواح وانما
لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها اي الموجودات بطريق جري العادة
لا بناء على امتناع رؤيتها وذلك لان الهرة يرى الفارة في الليل ونحن لا نريها والمصروع
يرى الجن ونحن لا نريها والنبي عليه السلام يرى جبرائيل عم ولا يراها الصحابة رضي الله عنهم
الا نادرا فيكون امتناع رؤية هذه الاشياء بالغير لا بالذات وحين اعترض بان الصحة عدمية

لانها عبارة عن عدم الوجوب والامتناع لان المراد منها الممكن المعدوم او يقال صحة الرؤية
عدمية لانها عبارة عن امكان الرؤية فلا يستدعي علة مشتركة اي لا نم ان صحة الرؤية يستدعي
العلة لانها امر عدمي والامر العدمي لا يقتضي العلة لان اقتضاء العلة من خواص الامر الوجودي
فلا يكون الوجود ولا غيره علة مشتركة لصحة الرؤية ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفة
اي ولو سلم ان الامر العدمي ايضا يستدعي العلة ولكن لا نم انه لا بد للحكم المشترك من العلة
المشتركة وانما يلزم ذلك ان لو كان الحكم المشترك واحدا بالشخص لان الواحد بالشخص لا
يجوز ان يعلل بالعلل المختلفة واما اذا كان الحكم المشترك واحدا بالنوع فيجوز ان يعلل
بالعلل المختلفة كالحرارة المعللة للشمس والنار والحركة والرؤية عن الواحد النوعي يعلل
بعلل مختلفة فيكون علة الرؤية خصوصية الجوهر والعرض ولا يستدعي الرؤية علة مشتركة
فلا يلزم من كون علة الرؤية في الاعيان والاعراض هي الوجود كونها علة لرؤية الصانع
ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي اي ولو سلم استدعاء الرؤية علة مشتركة لكن لا نم ان
يكون علتها وجودية لانها عدمية ينبغي ان يكون علتها عدمية كالحدوث والامكان فلا
يلزم منه ان يكون الباري تعالى مرئيا لانعدام علة الرؤية وهو الحدوث والامكان ولو سلم
فلا نم اشتراك الوجود بين الصانع وغيره بل وجود كل شيء عينه اي ولو سلم ان الامر العدمي
لا يصلح ان يكون علة للامر العدمي ولكن لا نم ان الوجود مشترك بين الاعيان والاعراض بل
وجود كل شيء عينه عند الشيخ ابي الحسن الاشعري فلا يكون دليلكم على جواز رؤية الله تعالى
صحيحا فلا يكون وجود الواجب مثل وجود الممكن اعلم ان في الوجود مذاهب ثلثة الاول
ان وجود كل شيء سواء كان ذلك الشيء واجبا او ممكنا امر زايد عليه فيكون الوجود
المطلق مشتركا بين الوجودات الخارجية التي هي وجود كل شيء ومقولا بالتواطؤ عليها وهو

الخاتمة تمت

وهو مذهب المتكلمين المذهب الثاني ان وجود الواجب عينه ووجود الممكنات امر زايد عليها
فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الوجودات ومقولا بالتشكيك وهو مذهب الحكماء
والمذهب الثالث ان وجود كل شيء سواء كان واجبا او ممكنا عينه فلا يكون
الوجود مشتركا بينهما بالاشتراك اللفظي وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ولكن مراده بالوجود
هو ذات الشيء لا كون الشيء في الاعيان لانه معلوم بالبديهة ان الوجود بالمعنى الاول

الثاني مشترك بين الاشياء م

وليس مشتركا بين الاشياء بالمعنى الاول فيكون النزاع بين الشيخ وبين الاولين نزاعا
لفظيا لان مراد من قال ان وجود كل شيء زايد عليه هو الوجود بمعنى كون الشيء في
الاعيان ومراد من قال ان وجود كل شيء عينه هو الوجود بمعنى ذات الشيء اجيب
بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها اي للرؤية ولا خفاء في لزوم كونه اي متعلق
الرؤية وجوديا لان القابل لا يكون الا وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم من
الالوان مثلا او العرض من السواد وغيره دفع لجواز ان يعلل الرؤية بالعلل المختلفة
لا المشتركة لان اول افعل لا فعل وقيل اصله اوءل فابدلت همزته واوا تخفيفا غير

لانا اول ملكه

قياسي واءول فقلبت همزته واوا فادغمت ما نرى ما مصدرية شبحا من بعيد انما
ندرك منه اي من الشبح هوية ما اي الشخص القالب بمعنى ان المرئي اولا هو الهوية المطلقة
دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية او نحو ذلك فلو كانت العلة
لصحة الرؤية هي الخصوصية لزم ان لا يرى ما لا يعلم خصوصيته فالقايط والمقدم
فثبت ان العلة لصحة الرؤية ليست الا هوية ما وبعد رؤيته اي الشبح برؤية واحدة
متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر على تفصيله
فان الرؤية تصل والا الجاذ ثم الى التفصيل ثانيا فمتعلق هو كون الشيء له هوية ما فيه ما
الى ما بله

الرؤية م

بل تعلقها هو الهوية المخصوصة عبر عنها بالكون المذكور لئلا يتوهم ان العلم خصوص زيد
من حيث انه زيد وليس كذلك كما عرفت وهو المعنى بالوجود وبهذا يندفع ما قيل ان
الوجود من المعقولات فلا يمكن رؤيته اصلا والمشترك له اى هوية ما ضرورى فيندفع الاعتراض
الرابع وفيه اى في الجواب نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هى الجسمية وما يتبعها اى يتبع
الجسمية من الاعراض لا هوية ما والجسمية ليست مشتركة لان الله تعالى ليس بجسم فيلزم لا يكون
البارى تعالى مرئيا من غير اعتبار خصوصيته وتقريره اى الدليل النقلى على صحة الرؤية ان
موسى عم موسى مفعل من اوسى راسه اذا حلقته فهو مثل اعطى فهو معطى وقيل هو
فعلى من ماس يميس اذا تبختر في مشيته فموسى الحديد من هذا المعنى لكثرة اضطرابها وتحركها وقت
الحلق فالواو في موسى بدل من الياء لسكونها وانضمام ما قبلها وموسى النبى لا يقتضى عليه
بالاشتقاق لانه عجمى وانما يشتق موسى الحديد قد سال الرؤية من ربه في الدنيا بقوله رب
ارنى انظر اليك صار جزما لانه جواب الامر قال الزجاج المعنى ارنى نفسك انظر اليك قد سمعت
كلامك فانا احب ان اريك وكلم ربه خصه الله تعالى بان اسمعه كلامه من غير ان يكون بينهما
احد قال المفسرون لما اراد الله تعالى ان يكلم موسى هبط الى الارض ظلمة سبع فراسخ فلما دخل
موسى من الظلمة طرد عنه شيطانه وطرد هوام الارض ونحى عنه ملكاه ثم يكلمه الله تعالى
وكشطت له السماء فراى الملائكة قياما في الهواء وراى العرش بارزا وكان بعد ذلك لا
يستطيع احد ان ينظر اليه لما غشى وجهه من النور ولم يزل على وجهه برقع حتى مات فلو لم
يكن ممكنا لكان طلبه اى طلب موسى عم جهلا ان لم يكن موسى عالما بامتناع الرؤية
بما يجوز في ذات الله ولا يجوز قالت المعتزلة الجهل ببعض احوال الله لا يضر اذا علم وحدانيته
وشريعته التى هى اوامره ونواهيه ورد عليهم بان جهل النبى عم الكليم بما يمتنع عليه

93

عليه نوع بدعة شنعاء او سفها وعبثا ان كان عالما بامتناع الرؤية معه السفه الخفة ومنه
زمام سفيه اى خفيف والعبث في اللغة اللعب يقال عبث يعبث عبثا فهو عابث اى لاعب
بما لا يعنيه كل لعب لا لذة فيه فهو عبث وما كان فيه لذة فهو لعب وطلب اللعب والانبياء منزهون
عن ذلك لان طلب المستحيل من الانبياء محال خصوصا ما يقتضى الجهل بالله تعالى ولذلك رد بقوله
لن ترانى دون لن ارى ولن اريك ولن تنظر الى تنبيها على انه قاصر عن رؤيته تعالى لتوقفها
على معد في الرائى ولم يوجد فيه بعد وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل بقوله فان
استقر مكانه فسوف ترانى اى اجعل بينى وبينك اقوى منك وهو الجبل فان استقر مكانه
اى سكن وثبت فسوف ترانى وان لم يستقر مكانه فانك لا تطيق رؤيته واما قوله لن ترانى
فكلمة لن ليس للتابيد بل للتاكيد فحسب والدليل عليه قوله تعالى فلن اكلم اليوم انسيا قرنها باليوم
والتابيد مع التوقيت لكن المراد في دار الدنيا لا في دار الاخرة يدل عليه قوله تعالى ولن يتمنوه
اى لن يتمنى الكفار الموت ابدا بما قدمت ايديهم ثم انهم يتمنوا الموت في دار الاخرة بقوله ونادوا
يا مالك ليقض علينا ربك وهو اى استقرار الجبل امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن
لان معناه اى معنى التعليق الممكن الاخبار بثبوت المعلق وهو رؤية الله تعالى عند ثبوت المعلق به
وهو استقرار الجبل والمحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة حاصل قوله وان الله علق
الرؤية اه هو ان يقال الله تعالى ما عاتب موسى عم عند سؤال الرؤية كما عاتب نوحا عم
حين انجى ابنه من الغرق من الله تعالى بل العتاب في سؤال موسى عليه السلام من العتاب في
سؤال الانجاء لان نوحا كان جهلا منه بربه ليبلغ مرتبة الكفر بل علق رؤيته على الامر
الممكن الذى هو استقرار الجبل مكانه فيكون الرؤية ممكنة لان المعلق بالممكن ممكن
فان امكان الشرط يستلزم امكان المشروط وقد اعترض بوجوه اقواها اى اقوى الوجوه

ان سؤال موسى عم كان لاجل قومه اجل مصدر اجل شرا اذا جناه ثم استعمل في تعليل الجنايات
ثم استعمل في كل التعليل اي لتبكيت قومه لا لاجل امكان الرؤية هذا اشارة الى رد الدليل الاول
حيث قالوا لن نؤمن لك ولن كلا في نفي المستقبل غير انه ابلغ تاكيدا وتشديدا وهو حرف
مرتجل عند سيبويه والخليل في احدى الروايتين عنه وفي رواية الاخرى اصله لا ان وعند
الفراء لا فابدلت الالف نونا حتى نرى الله جهرة فانقوله رب ارني انظر اليك وانما اضاف الى نفسه
لئلا يقولوا لو سالها الى نفسه لراه لعلو قدره ليعلموا اي القوم امتناعها كما علمه اي الامتناع
هو اي موسى عم وبانا لا نم اشارة الى الدليل الثاني ان المعلق عليه وهو استقرار الجبل ممكن
لان معنى قوله فان استقر الجبل مكانه فسوف تراني فان اجتمع الحركة والسكون فسوف
تراني بل هو استقرار الجبل حال الحركة وهو مح لانه علق الرؤية باستقرار الجبل اما حال سكونه
واما حال حركته والاول مم لانه لو علق عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط
الذي هو استقرار الجبل وهو بط فتعين انه علقه حال حركته وهو مح اجيب بان كلا من
ذلك اي من الاعتراضين خلاف الظ لان الشخص اذا علم امتناع الشئ ثم سال لاجل الغير
كان ممنوعا في العادة ولا ضرورة في ارتكابه اي ارتكاب موسى عم هذا اي خلاف الظ
على ان القوم اي قوم موسى عم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عم ان الرؤية ممتنعة
اذ لو كانت الرؤية ممتنعة لوجب ان يجهلهم ويزيل شبهتهم كما فعل عم حين مر قومه على قوم
يعبدون الاصنام ويقيمون على عبادتها قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة يعبدونها
قال لهم موسى انكم قوم تجهلون بكلمهم بغير عقل وجهلتم الام وفي قوله رح ان كانوا مؤمنين
نظر بان السؤال ليس ليعلمهم بامتناع الرؤية بل ليسمعوا من الله تعالى خطاب لن تراني
فيخبروا المن بعدهم والاستدلال بقوله تعالى لن تراني على امتناع الرؤية اشد ضعفا اذ لا يدل الا

الاخبار

94

الاخبار على عدم رؤيته اياه على انه لا يراه ابدا ولا يراه غيره اصلا فضلا عن ان يدل
على استحالته ودعوى الضرورة فيه مكابرة او جهالة بحقيقة الرؤية وان كانوا كفارا لم يصدقوه
اي قول موسى في حكم الله تعالى بالامتناع واياما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال
التحرك ايضا اي كالاستقرار في غير حال التحرك ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وان
امتنع اجتماع الحركة والسكون فان معنى قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني فان
وقع السكون مكان الحركة فسوف تراني لا ان اجتمع السكون والحركة في زمان واحد
فسوف تراني كما توهم بعض المعتزلة قال بعض المحققين من ارباب المكاشفات موسى
عم طلب رؤية ذاته مع بقاء هويته نفسه حيث قال رب ارني انظر اليك مشيرا الى هويته
بصيغة المتكلم فرد الله تعالى بقوله لن تراني مع بقاء هويتك التي تخاطب به ولكن انظر
الى الجبل اي بدنك وهويتك فان استقر مكانه ولم يكن غايبا فسوف تراني بهويتك
فلما تجلى ربه للجبل اي التي عليه من نوره اضطرب بدنه من وهيبة الله تعالى جعله دكا
وخر موسى صعقا اي مغشيا وفناء عن هويته فراى الحق بعين الحق فلما افاق
عن غشيته قال سبحانك تنزيها لك من السوء تبت اليك من مسئلة الرؤية مع بقاء
الهوية وذلك انه سالها بغير استيذان من الله تعالى فلذلك تاب وانا اول المؤمنين اراد
به في زمانه كقوله تعالى واني فضلتكم على العالمين وذهب بعض المعتزلة وهو ابو
القاسم الكعبي ان موسى عم سال ربه اية اي علامة ليعلمه على طريق الضرورة قلنا هذا
التاويل فاسد من وجوه احدها انه قال رب ارني انظر اليك ولم يقل انظر اليها والثاني انه
قال لن تراني ولم يقل لن ترى اي علامته والثالث ان موسى عم كان معه من ايات
الله تعالى من قلب العصا حية وانفجار الحجر بضرب العصا من الحجر وفلق البحر بضرب العصا

وجهه ان الامر بالنظر كان حال التحرك لا انه اريد ان استقرار الجبل حال التحرك فاندفع الجواب بانه خلاف الظ كما يندفع بان ترتيب الدليل النقلي بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلي عصام

اي اول من امن انه لا يراك احد قبل يوم القيمة قال القنبي وانا اول المؤمنين ح

واليد البيضا وغير ذلك من الايات الحسية الدالة على وجود الصانع بطريق الضرورة بحيث
يستغني عنها عن طلب اية اخرى وايضا ان موسى عم كان يتكلم مع الله تعالى بلا واسطة وفي
مثل هذا الوقت يبعد ان يقول الهي اظهر لي دليلا اعرفك به وجودك **وواجب بالنقل**
اي بالدليل السمعي **وهو الدليل السمعي** اي الكتاب والسنة واجماع الامة **بايجاب**
رؤية المؤمنين لله تعالى في دار الاخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة قوله يومئذ اي يوم القيمة ناضرة ناعمة حسنة يقال شجرة ناضرة وروض
ناضر ويقال نضر وجهه ينضر ونضره الله تعالى وانضره نضرة والمفسرون يقولون مضيئة
مسفرة الى ربها ناظرة ينظر الى الله تعالى يومئذ لا يحجب عنه وجوه مبتدا وناظرة خبره
وجاز الابتداء ههنا بالنكرة لحصول الفائدة ويومئذ ظرف للخبر ويجوز ان يكون الخبر
محذوفا اي ثم وجوه وناضرة صفة واما الى فمتعلق بناظرة الاخيرة ووجه الاستدلال ان
النظرة اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته
والاول هو المط والثاني تعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التي هي كالمسبب للنظر
بالمعنى الثاني واطلاق السبب وارادة المسبب من احسن وجوه المجاز ولقائل ان يقول
ان النظر لا يدل على الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره فاذا لم يدل النظر
على الرؤية لم يتعين الرؤية للارادة من الاية بل يحتمل ان يكون المراد بها غيرها فلا يكون
الاية دليلا على وجوب الرؤية فان قيل هذه الاية لا تدل على وجوب الرؤية في الاخرة لاحتمال
ان يكون الى واحد الالاء اي النعماء الباطنة وان يكون النظر بمعنى الانتظار
لا بمعنى الرؤية فيكون معنى الاية وجوه يومئذ ناضرة الاء ربها منتظرة ولاحتمال ان يكون
المضاف هو المحذوف وهو الثواب فيكون معنى الاية وجوه يومئذ ناضرة الى ثواب

95

ثواب ربها ناظرة وبالاحتمال المذكور لا يثبت الرؤية في الاخرة فضلا عن وجوبها قلت
ان المنسوب الى الوجه المقيد بكلمة الى لا يكون الا بنظر العين فلا يجوز حمل الى على واحد الالاء
ولا حمل النظر بمعنى الانتظار وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار
لم يثبت من الثقات ولا حمل النظر بمعنى الانتظار لا يليق ههنا اذ الاية مسوقة لبيان النعم و
الانتظار سبب للغم لانه موت احمر وان حذف المضاف غير جايز لان النظر الى الثواب لا بد
وان يحمل على اضمار رؤية الثواب لا على تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لانه ليس من
النعم والاية لبيان النعم ولا بد من اضمار الرؤية حتى يكون من النعم واذا وجب اضمار الرؤية
كان اضمار الثواب زيادة اضمار من غير دليل وهو لا يجوز واما السنة فقوله عم انكم سترون
ربكم كما ترون القمر ليلة البدر هذا تشبيه الرؤية بالرؤية في التيقن والوضوح لا تشبيه المرئي
بالمرئي في الجهة وفي الخبر الصحيح ان الله تعالى ياتي يوم القيمة في صورة غير صورته التي تعرفونه فيقول
انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك فياتيهم الله في صورته التي تعرفونه فيقول انا ربكم فيقولون
انت ربنا فيتبعونه الحديث ثم السلف توقفوا فيه كما هو ذابهم والخلف ولوه بان
الملك ياتيهم فانكروا عليه لما راوه في صورة الممكن والمراد بالصورة الثانية ان يتجلى
الله تعالى لهم تجلي صفة لا تشبه شيئا من مخلوقاته فيعرفون به عبر عنها بالصورة للمشاكلة
وهو مشهور يفيد طمانينة القلب رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة واما الاجماع فهو
ان الائمة والاصل في ائمة اءممة لانها جمع امام ولكن اجتمعت الميمان ادغمت الاولى في الثانية
وانقلبت حركتها على الهمزة فصارت أَئِمَّة فابدل من الهمزة المكسورة ياء كراهة لاجتماع
الهمزتين كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الاخرة وان الايات الواردة فيها اي في الرؤية
الى وقع كلام المعتزلة في ذلك واردة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم
محمولة

ونا ويلاتهم واقوى شبههم من العقليات يعني ان لهم على امتناع الرؤية دليلين عقلي ونقلي ان
الرؤية مشروطة بان يكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي اما حقيقة كما في الرؤية بالذات
او حكما كما في رؤية وجهه في المرآة المقابلة وثبوت مسافة بينهما اي بين الرائي والمرئي بحيث لا
يكون المرئي في غاية القرب من الرائي ولا في غاية البعد واتصال شعاع عطف على قوله وثبوت
من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط بان يقال لا نسلم ان
هذه الشروط المذكورة شرايط في رؤية الله تعالى لانه لا يلزم من كونها شرايط في المحسوسات
كونها شروطا لرؤية الله تعالى لانه قياس الشاهد على الغايب وهو وهم محض فان قلت في لا نزاع
حقيقة لان المعتزلة انكروا الرؤية بالمقابلة والانطباع وجوز اهل السنة بدونها
قلت بل النزاع حقيقي في ان الانكشاف الحاصل بهما هل يمكن بدونهما ام لا واليه اي
الى المنع اشار بقوله فيرى الله تعالى لا في مكان قال البعض من ارباب المكاشفة ان الله
يتجلى لاهل الجنة ويريهم ذاته من حجاب صفاته لانهم لا يطيقون ان يروا ذاته بلا حجاب
قال الامام في الاحياء ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اوضح واتم من العلم فاذا جاز
تعلق العلم به وليس في جهة جاز تعلق الرؤية من غير جهة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة
جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع
او ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغايب على الشاهد فاسد
يعني لا يلزم من كون هذه الشروط شروطا لرؤية الشاهد في الحس وهو الموجود المحسوس
ان يكون شرطا للغايب عن الحس وهو الله تعالى وان قياس الغايب وهم محض لا يفيد الا
اليقين في امتناع رؤية الله تعالى الذي هو مراد المخالفين اعلم ان المتكلمين يسمون
التمثيل استدلالا بالشاهد على الغايب والاصغر غايبا والمشبه به مشاهدا والفرع

يسمونه قياسا لما هو من اخذ جزئين لبحر والحاقه به قياس الشيء اذا قدره على مثاله
ويسمونه الاصغر فرعا والمشبه به اصلا لابتناء الاصغر عليه في ثبوت الحكم عليه والاكبر حكما
والاوسط جامعا وعلة وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه اي في هذا
الاستدلال نظر لان الكلام اي البحث في الرؤية بحاسة البصر يعني رؤية الله تعالى ايانا ليس بحاسة
ورؤيتنا اياه تعالى بحاسة البصر ولم يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء في رؤية الله تعالى ايانا
عدم اشتراطها في رؤيتنا اياه تعالى فلا يلزم من كون هذه الاشياء شروطا للرؤية بحاسة البصر
شروطا بغير حاسة البصر فان قيل لو كان الله تعالى جايز الرؤية هذا معارضة من طرف المعتزلة
وان دل دليلكم على جواز رؤية الله تعالى لكن عندنا ما ينافيه والحاسة الواو للحال سليمة
لوجب ان يرى في الدنيا والا اي وان لم تجب الرؤية مع وجود هذه الشرايط جاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة اي عالية لا نراها وانه سفسطة اي كون الجبال بحضرتنا وعدم
رؤيتنا اياها سفسطة ومغالطة قلنا ممنوع اي الملازمة ممنوعة فان وجوب الرؤية على تقدير
كون الحاسة سليمة ممنوع ولا نسلم ايضا من عدم وجوب رؤية الله تعالى جواز عدم رؤية الجبل
المذكور فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى ولا يجب عند اجتماع الشرايط لانه يجوز ان لا يخلق
الله تعالى الرؤية عند اجتماع هذه الشرايط ولو سلم وجوبها في الشاهد ولا نسلم وجوبها في
الباري تعالى لجواز اختلاف الرؤيتين في الماهية ولوازمها ولو سلم وجوبها في الباري تعالى
ايضا عند تمام الشرايط لكن لا نسلم تمامها فيه لما نقل من السلف ان رؤية الله تعالى لا يجوز في
الدنيا لضعف تركيب اهلها وكون قواهم فانية متغيرة وفي الاخرة رزقوا تركيبا باقيا
وقوى باقية فرأوا بها وعن انس بن مالك رضي لا يرى الباقي بالفاني بل يرى الباقي بالباقي
اعلم ان شرايط الرؤية كثيرة الاول سلامة الحاسة الثاني كون الشيء بحيث يكون جايز الرؤية

الثالث ان يكون مقابلا للرائي او في حكم المقابل فان الاول كالجسم المحاذي للرائي والثاني كالاعراض المرئية فانها ليست مقابلة للرائي ولكن حالة في الجسم المقابل للرائي فكان حكمها في حكم المقابل للرائي الرابع ان لا يكون المرئي في غاية القرب الخامس ان لا يكون في غاية البعد السادس ان لا يكون المرئي في غاية الصغر السابع ان لا يكون في غاية اللطافة الثامن ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب قوله من السمعيات عطف على قوله ومن العقليات قوله تعالى لا تدركه الابصار اي لا يحيط به الابصار جمع بصر وهو حاسة النظر وقد يقال للعين من حيث انها محلها وفي هذا الكلام دليل ان الخلق لا يدركون الابصار اي لا يعرفون كيفية حقيقة البصر وما الشيء الذي صار به الانسان يبصر من عينيه دون ان يبصر من غيرها من سائر اعضائه وانما خص الابصار بادراكه اياه مع انه يدرك كل شيء لان الله تعالى يرى الابصار ولا يرى غير الله تعالى وهذا لان غير الله تعالى لا يجوز ان يرى البصر ولا يراه البصر وهو يدرك الابصار وجه الاستدلال بهذه الاية يقتضي ان لا يدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قوله تعالى تدركه تناقض قوله لا يدركه الابصار بدليل استعمال كل واحد من القولين في تكذيب الاخر وصدق احد النقيضين يستلزم كذب الاخر وصدق قوله تعالى لا تدركه الابصار يوجب كذب قولنا يدركه الابصار اي يحيط علمه بها ولا يخفى عليه شيء ولا يفوته وهو اللطيف الخبير فيدرك ما لا يدرك الابصار بالابصار ويجوز ان يكون من باب اللف اي لا تدركه الابصار لانه اللطيف وهو يدرك الابصار لانه الخبير فيكون اللطيف مستعارا في مقابل الكثيف لما لا يدرك بالحواس ولا ينطبع فيها والجواب بعد كون الابصار للاستغراق يريد ان اللام في قوله لا تدركه الابصار ليس للاستغراق افراد البصر فلا يتم دليلكم ولو سلم استغراقها دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر واعادته عطف تفسير عموم السلب اي شمول النفي الكل ولهذا

اذا العرض لا يكون مقابلا للرائي

ان قوله تعالى لا تدركه الابصار

97

لا سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وكون الادراك معطوف على تسليم كون الابصار هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجانب المرئي يعني لا نسلم ان الادراك هو الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة بجانب المرئي فاذا كان كذلك فالرؤية مطلقا جائزة فعلم ان الادراك اخص من الرؤية ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم انه لا دلالة فيه اي في قوله لا يدركه الابصار على عموم الاوقات اي اوقات الدنيا والاخرة والاحوال فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة قوله انه لا دلالة خبر والمبتدأ قوله والجواب بعد تسليم اه وايضا البصر في اللغة والعرف هو القوة فالنفي ينصرف اليها ضرورة اذ الخطابة لا يجري الا بحسب العرف واللغة وهذا لا يضرنا اذ المدعى ان الله تعالى يعطي يوم الجزاء قوة للابصار نتقوى به على رؤيته تعالى وقد يستدل بالاية على جواز الرؤية يعني الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة واما اذا كان المجموع تمدحا واحدا فلا ويمكن ان يراد بادراك الابصار الادراك بمقابلة وجه فلا يلزم منه عدم الرؤية مطلقا اذ لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها اي الرؤية المدح على ثلثة اوجه اوله ان يمدح في وجهه فهذا الذي نهي عنه والثاني ان يمدح بغير حضرة ويعلم انه سيبلغه فهذا ايضا منهي عنه والمدح الثالث ان يمدح في حال غيبته ولا يبال ابلغه او لم يبلغه ويمدح بما هو فيه فهذا لا باس فان اعترض بان عدم الرؤية لو كان مدحا كان زواله نقصا فيلزم دوامه في الدنيا والاخرة اجيب بان النقص انما يلزم فيما يرجع الى الذات والصفات واما المدح الذي يرجع الى الفعل فيجوز زواله بزوال الفعل بلا لزوم نقص اذ لا يلزم منه التغيير في التعظيم والرؤية منة لانها بخلق الله تعالى واما الاعتراض بالتمدح بنفي الشريك مع امتناعه فمردود بان التمدح فيه بالتفرد

والاستقلال بامتناع شريكه كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته اى المعدوم لامتناعها اى الرؤية
وانما التمدح فى ان يمكن رؤيته اعترض بعدم رؤية الاصوات والطعوم اذ لا تمدح فيه مع
امكان رؤيتها لكونها موجودا واجيب بان نفى الرؤية عن الموجود انما يدل على سمات النقص المقرون
بصفات الكمال مدح وتلك الاعراض معروفة بامارات الحدوث والنقص فلا مدح فى نفى رؤيتها قيل
كون عدم الرؤية كمالا انما هو فيما لا ينال اليه بالرؤية فلم ينل التعزز نحجب بالكبرياء وانما ينال
اليه بالشم والذوق فالكمال يمنع الوصول اليه بالشم والذوق لا بالرؤية كالاكل الجنة
ومشاربها ولا يرى للتمنع اى تمنع والتعزز القوة فى اللغة المنعة والغلبة ويقال عز الشئ
اذا اشتد ويقال العزيز القوى الذى لا يعجز عما اراد ويقال العزيز الذى لا يوجد مثله ووجوده بحجاب الكبرياء
الكبرياء الرفع على الغير قيل الكبرياء ان لا يحاط به وان جعلنا الادراك فى قوله لا تدركه الابصار
عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الاية على جواز الرؤية بل تحققها
اى الرؤية اظهر لان المعنى اى معنى الاية ان الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك اى الله تعالى بالابصار
اى المرئى على الاحاطة بل يرى لغيرها لتعاليه عن التناهى والاتصاف بالجوانب فى الحدود ومنها
اى من اقوى شبههم من السمعيات ان الايات الواردة فى سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام اى
استعظام الرؤية والاستنكار اى عد الشئ منكرا اى شبهة المعتزلة انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية
فى موضع من الكتاب الا وقد استعظم وذلك فى ثلث ايات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا
لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت
الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا اى جاوز الحد مستكبرا اى رافعا نفسه الى مرتبة لا
يليق بها بل كان نازلا منزلة طالب سائر المعجزات الاية الثانية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة اى عيانا فاخذتكم الصاعقة اى الصيحة التى اهلكتهم وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية

لما عاقبهم بسؤالها فى الحال الاية الثالثة يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء
فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله تعالى ذلك
السؤال ظلما وجازاهم به فى الحال باخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا كان سؤالهم هذا سؤالا
لمعجزة زايدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان ذلك اى الاستعظام لتعنتهم وعنادهم
التعنت طلب الايقاع فى امر شاق يعنى ان كفرهم والعقاب بسبب تعليق ايمانهم على الرؤية
فى الدنيا تعنتا وعنادا فى طلبها اى الرؤية لا لامتناعها ولهذا استعظم انزال الملائكة فى الاية
الاولى واستكبر انزال الملائكة فى الاية الثانية مع امكانهما بلا خلاف والا اى وان لم يكن ذلك
لتعنتهم وعنادهم لمنعهم موسى عم عن ذلك اى عن سؤال الرؤية كما فعل اى منع موسى
عم حين سالوا اى قوم موسى ان يجعل لهم الها حيث قالوا يا موسى اجعل لنا الها فقال
موسى عم بل انتم قوم تجهلون وهذا اى عدم منع موسى عن طلب الرؤية مشعر بامكان
الرؤية فى الدنيا ولهذا اى لاجل امكان الرؤية اختلف الصحابة رض فى ان النبى عم هل راى
ربه فى ليلة المعراج والاختلاف اى اختلاف الصحابة رض فى الوقوع اى وقوع الرؤية
دليل الامكان لان الامكان سابق على الوقوع وروى مسلم عن ابى ذر رض ان النبى عليه السلام
سئل هل رايت ربك ليلة المعراج فقال نور انى اراه فيه دليل للفريقين اذ روى انى بفتح الهمزة
والنون وكسرها فعلى الاول كان انكار الرؤية وعلى الثانى كان اثباتا لها والمراد بالنور هو
الظاهر بنفسه المظهر لغيره وهو صادق على الله تعالى وقد ورد به اذن الشرع قيل اطلاق النور
يؤيد رواية الكسر فلعل رواية الفتح للتلبيس على بعض المخاطب لقصوره عن ادراك [illegible]
معناه واما الرؤية فى المنام هذا جواب ما يقال وهو ان يقال هل يجوز رؤية الله تعالى فى المنام
ام لا فاجاب بقوله واما الرؤية فقد حكيت عن كثير من السلف كلهم رض وعن ابى هريرة

قال رايت زيدا في المنام فقلت له كيف الليك فقال لي انزل نفسك ثم تيار (الطريق) روى ان حمزة القارى

قراء على الله القران من اوله الى اخره في المنام حتى اذا بلغ الى قوله وهو القاهر فوق عباده

قال تعالى قل يا حمزة وانت القاهر قيل هذا انما يدل على كونه كليم الله لا على رؤيته وعن اكابر الصحابة

كعمر رض ولا اخفاء في انها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين والله تعالى خالق لافعال

عباده لما فرغ عن مباحث ذات الله وصفاته شرع في بيان افعال العباد فقال والله تعالى

خالق لافعال عباده من الملك والانس والجن وخالق لافعال ساير الحيوانات لا خالق لها سواه

وهو مذهب الصحابة رضي الله عنهم من الكفر والايمان والطاعة والعصيان اى موجد

لذوات الافعال اما مع صفاتها من كونها طاعة او معصية كما ذهب اليه الاشعرى او يستند صفاتها

الى قدرة العبد كما قاله القاضي ابو بكر او يراد انه خالق الافعال مع قدرة العبد كما راه الاستاد فلا

رد منه الا على المعتزلة فان قيل متى كانت القدرة والارادة والشعور والالات بخلق الله تعالى

والفعل انما يحصل من هذا المجموع فمتى ثبت هذا المجموع حصل الفعل ومتى لم يثبت فلا فكيف

يصح اسناد الفعل الى العبد قلت لا شك ان اصل الارادة والقدرة بخلق الله تعالى لكن تعلقها

(اى عند المعتزلة او اضافته اليه)

من جانب الفعل والترك مع الحركات والسكنات يصدر من العبد فلهذا صح اسناده الى العبد

لا كما زعمت المعتزلة من ان العبد خالق لافعاله وبه خرج الرد على الحكماء حيث قالوا العقول

العشرة خالق بعضها لبعض وللعالم الاجسام ايضا وان العبد خالق لافعاله وفرق بينهم

وبين المعتزلة ان العبد موجد لافعاله بطريق الصحة عند المعتزلة وبالايجاب عند الحكيم

بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان المقدور وقد كانت الاوايل

منهم اى من المعتزلة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال الآن ان المعتزلة

يطلقون لفظ الخالق على العباد وكان القدماء منهم لا يطلقون لفظ الخالق بل يطلقون

اى الرؤية في المنام حم

على ما تيد غير مستقل لتلكوا

لفظ الموجد والمخترع لا غير فاجاب عنه بقوله وقد كانت الاوايل منهم يتحاشون اى يمتنعون

وفي بعض النسخ لا يتجاسرون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد

والمخترع وغير ذلك كمبدع ومحدث وحين راى الجبائى من المعتزلة واتباعه ان معنى الكل واحد

وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا اى تشجعوا على اطلاق لفظ الخالق على كل

حي بالنسبة الى فعله حتى النملة والبقة احتج اهل الحق على ان الله تعالى خالق لافعال العباد وساير

المخلوقات لا خالق سواه بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله هذا دليل عقلي لكان

عالما بتفاصيلها اى الافعال قيل هذا الدليل ينفي الكسب والخلق معا لاشتراكهما في كونهما بالقدرة

والقصد والاختيار فنقول القصد الى الشيء مسبوق بالشعور ضرورة واتفاقا ثم القصد

ان كان اجمالا فعلمه بالاجمال وان كان تفصيلا فعلمه بالتفصيل ثم القصد الاجمالي كاف في الكسب

اتفاقا كقصد الماشي الى المسجد فليكن كافيا في الخلق ايضا ودعوى البديهة في عدم كفايته

فيه ممنوعة ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك اى ان يكون العالم

بتفاصيلها واللازم باطل اى كون العبد عالما بتفاصيلها فان المشي من موضع الى موضع

هذا نظير افعال الظاهرة قد يشتمل على سكنات متخللة اى متوسطة وعلى حركات بعضها اسرع

وبعضها ابطاء ولا شعور الواو للحال للماشي بذلك اى بافعال من الحركات والسكنات

وليس هذا ذهولا انه جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا نم ان العبد ليس بعالم بتفاصيل

افعاله بل هو عالم الا انه ذاهل عن العلم فان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بذلك العلم واللازم

من علم شيء واحد علوم غير متناهية وانه محال وعدم الشعور عبارة عن الذهول

عن العلم لا عبارة عن عدم العلم فاجاب بقوله وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل اى

العبد والجمهور على همزة سئل وقد يقال سئل بالياء وهو لغة على من قال سلت يتل

بغير همزة والياء منقلبة عن واو لقولهم سؤال وساولته لم يعلم وهذا اى عدم الشعور
في ظهر افعاله ولا اذا تاملت في حركات اعضائه وهذا نظير افعاله الخفية في المشي والاخذ
والبطش اى الاخذ بالغلبة والقهر ونحو ذلك وما يحتاج عطف على قوله في حركات اعضائه
من تحريك العضلات جمع عضلة وهي لحمة مجتمعة متكثرة في العصب وتمديد الاعصاب و
نحو ذلك فالاحر اظهر اى عدم العلم بتفاصيلها الا الى الدليل النقلي النصوص الظاهرة
الواردة في ذلك في ان الله تعالى خالق لافعال العباد كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون من
الايجاد والامتناع ويلزم ان يكون المعمول لله لانه اذا كان العمل لله يكون المعمول ايضا لله على
ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير لانه اذا كان ما موصولة لابد من ضمير المفعول في
قوله وما تعملون اى ما تعملونه لانه وجب عود الضمير من الصلة الى الموصول بخلاف ما اذا
كان مصدرية لانه لا يحتاج الى تقدير الضمير او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال
لانه اذا كان المعمول لله تعالى يكون العمل لله تعالى ايضا فح يكون المعمول مشتملا للافعال هذا
جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان هذه الاية لا تدل على المراد الذي هو كون افعال
العباد مخلوقة لله تعالى لانه يحتمل ان يكون ما مصدرية وان يكون موصولا وانما يلزم ان
لو كان ما مصدرية لان معنى الاية ح والله خلق انفسكم وافعالكم واما اذا كان موصولة
لا يلزم ذلك المدعى لان معنى الاية ح والله خلق انفسكم ومعمولكم والمعمول الا يتناول الافعال
فلا يكون المطلوب حاصلا بالاية المحتملة للمعنيين فاجاب عنه ويشمل الافعال لان المعمول
يطلق على الافعال التي هي الحاصلة من المعنى المصدري بل كونها موصولة ادل على المقصود
لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى كما ذهب اليه اهل الحق او لهم للعبد كما هو
مذهب الاعتزال لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالـ

العضلة بفتحتين بالدردة
وقولده سكيرتي فاليي وقبا
است كه باهم لوح الى بتغيراولنور
انسانه بشيوز امرتوز
عضله واردر
اوقيانوسي

بالحاصل بالمصدر الذي هو اى الحاصل متعلق الايجاد والايقاع يعني الفعل قد يراد به المعنى المصدري
كالحركة في المسافة وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون المتحرك عليها في كل جزء من
المسافة وهي اثر الاول ولا شك ان الكل موجود واختلف في الاول اعني ما يشاهد من الحركات
والسكنات مثلا على ما تدل عليه قوله قد يشتمل على سكنات متخللة وحركات بعضها اسرع و
بعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وللذهول عن هذه النكتة النكتة هي الفائدة
التي تؤثر في النفس تأثيرا عجيبا اى ان المراد بالعمل والمعمول واحد وهو الحاصل بالمصدر وقع
تجوز الاستدلال بالاية وان كان لفظ ما موصولة قد يتوهم ان الاستدلال بالاية موقوف على كون
ما مصدرية قوله وللذهول تعليل مقدم لقد يتوهم ولقوله تعالى خالق كل شيء اى ممكن هذا اشارة
الى الجواب بان يقال ان هذه الاية لا تدل على مطلوبكم لانه عام خص منه ذات الله وصفاته فان
الشيء متناول لهما مع انهما ليسا بمخلوقين فاذا كانت عاما مخصوصا جاز ان يخرج منها
افعال العباد فيكون المراد من الشيء غير ذات وصفاته وغير افعال العباد فاجاب عنه بقوله المراد
من الشيء هو الممكن لا مطلق الاشياء فلا يرد ما ذكرتم من السؤال بدلالة العقل كانه اشارة
الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال شامل لكل موجود واجبا كان او ممكنا وذكر العام
وارادة الخاص لا يجوز من غير قرينة لان العام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات الثلث فما
القرينة هنا فاجاب بان القرينة هو العقل اى المخصص هو العقل فانه يحكم بان الممتنع
غير مخلوق وكذا الواجب فلا ينافي كون العام قطعيا في الباقي بخلاف ما اذا كان المخصص
هو النقل كما بين في الاصول ولان المفهوم في العرف مثل هذا الخطاب لا يدل المخاطب
تحت عموم الخطاب لا يحتاج الى تخصيصه بدليل نحو انا ضارب من في الدار وهذا الضارب حاصل
في الدار فلا يلزم منه كونه ضاربا لنفسه ولقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق الاستفهام

للانكار فيكون المعنى ليس من يخلق اى الله تعالى كمن لا يخلق اى الاصنام فى مقام التمدح
بالخالقية ولو شاركه فيه لانتفت فايدة التمدح بالخالقية فان قال قائل قد قال
الله تعالى فلا تزكوا انفسكم فالحكمة فى انه نهى عباده عن مدح انفسهم ومدح نفسه قيل
عن هذا السؤال جوابان احدهما ان العبد وان كان فيه خصال الخير فهو ناقص اذ كان
ناقصا لا يجوز ان يمدح نفسه والله تعالى تام للملك والقدرة فيستوجب المدح فمدح نفسه
ليعلم عباده فيمدحوه وجواب اخر ان العبد وان كان فيه خصال الخير فتلك الخصال من
الله تعالى ولم يكن ذلك بقوة العبد فلهذا لا يجوز ان يمدح نفسه والله انما قدرته
وملكه ليس لغيره فيستوجب المدح ومثال هذا ان الله تعالى نهى عباده ان يمنوا على احد
بالمعروف وقد من الله تعالى على عباده للمعنى الذى ذكرناه فى المدح لكونها اى لكون الخالقية
مناطا اى مرجعا لاستحقاق العبادة وهذا المناط لا يحصل الا بان يكون الخالقية مخصوصة
لله تعالى لا يقال فالقائل قائله جمهور المعتزلة بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين
دون الموحدين فلا يكون الاستدلال بهذه الاية حجة لهم لانهم ليسوا من الموحدين
فلهذا ذمهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله القدرية مجوس هذه الامة قالت
المعتزلة المراد به الجبرية القائلون بان كل شيء بخلق الله تعالى قيل ولو سلم ان المراد المعتزلة
فلعل المراد تقبيح رايهم وحالهم فى هذه المسئلة والاشبه كشافى كتابا بالله الى دينى
المجوس مشكل لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك فى الالوهية بمعنى وجوب الوجود
كما للمجوس فان عندهم الخالق اثنان خالق الخير ويقال له يزدان والاخر خالق الشر ويقال
له اهرمن او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة جمع عابد الاصنام والمعتزلة لا يثبتون
ذلك اى الشريك بل لا يجعلون المعتزلة خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره

اى العبد الى الاسباب والالات التى هى بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر الواقع فى الاصل
مصدر جعل ظرفا وبعضا فالى الفاعل فيراد به ما يتوارى به وهو خلفه والى المفعول فيراد به
ما يواريه وهو قدامه ولذلك عد من الاضداد قد بالغوا فى تضليلهم اى المعتزلة فى هذه
المسئلة اى مسئلة خلق الافعال حتى قالوا اى المشايخ ان المجوس جمع مجوسى اسعد حالا منهم
اى المعتزلة لا يقال هذا كفر وروى فى الفروع ان من قال النصرانية خير من اليهودية فقد كفر
لاثباته الخيرية للقبيح عقلا وشرعا بدليل قطعى لانا نقول الخيرية الممنوع هو الخيرية مطلقا اما لو قيل
النصرانية خير من اليهودية من جهة لين طبعهم وسهولة ميلهم الى الاسلام او اليهودية
خير من النصارى من حيث ان كفرهم فى النبوة وكفر النصارى فى الالوهية فلا واما قوله تعالى و
قالت اليهود عزير ابن الله فانما قاله طايفة من اليهود وحيث لم يثبتوا اى المجوس الا شريكا
واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا يحصى واحتجت المعتزلة على ان العباد خالقو افعاله
بانا نفرق بين حركة الماشى وحركة المرتعش فان الاولى باختياره دون الثانية حاصل
هذا الدليل ان يقال ان الحركة الصادرة من العبد ضربين اختيارية وغير اختيارية
فلو كانت بخلق الله تعالى لزم ان يكون الكل اختياريا او غير اختيارى فعلم ان الحركة التى هى
اختيارية بخلق العبد والحركة الغير الاختيارية بخلق الله تعالى وبانه لو كان الكل بخلق الله
لبطل قاعدة التكليف لانه كالجمادات فكما ان تكليف الجمادات باطل كذا هذا والمدح بالعمل
الخير والذم بالعمل الشر والثواب والعقاب وهذا حاصل هذا الكلام لو كان افعال العباد
بخلق الله تعالى لزم ان لا يكون العبد مكلفا بالاوامر والنواهى وان لا يكون مستحقا للمدح
ببعض افعاله والذم بالبعض والثواب والعقاب بالبعض الاخر لان الكل بخلق الله تعالى لا اختيار
للعبد لكونه مجبورا واللوازم كلها باطلة اما الملازمة فلانه يلزم تكليف العاجز ويلزم ان لا

بالفرق لادم

يكون العبد مستحقا لهذه الاشياء اما بطلان اللازم فلان الله تعالى كلف عباده بالاوامر
والنواهي واستحقاق المدح والذم والعقاب بافعاله وكذا المذموم اعلم انه يتفرع
على مسئلة خلق العباد مسائل منها ان المتولدات عندنا بخلق الله تعالى كالالم في المضروب والانكسار
في الزجاج وعند المعتزلة بخلق العبد ومنها ان المقتول ميت باجله لان القتل فعل يحصل
بخلق الله تعالى وعندهم مقطوع عليه اجله ومنها انه مريد لجميع الكائنات عينا او عرضا طاعة
او معصية والجواب عن الاستدلال المذكور ان ذلك الاحتجاج المذكور انما يتوجه على الجبرية
القائلين بنفي الكسب اي كسب العبد ومعنى الكسب صرف الفعل لاجتلاب نفع او دفع ضرر ولذا
لا يوصف فعل الله بانه كسب والاختيار اي اختيار العبد اصلا بالكلية حاصل الجواب
ان يقال ان هذا الاحتجاج المذكور وهو عدم الفرق بين الحركتين وبطلان قاعدة
التكليف والمدح والذم والعقاب والثواب انما يكون حجة على الجبرية فانهم قائلون
على ان لا كسب ولا اختيار للعبد اصلا في افعاله بل كان افعاله بمنزلة حركات الجمادات الا علينا
فانا قائلون بكسب العبد واختياره فلا يكون قاعدة التكليف باطلة لوجود الاختيار
من العباد ولا المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب لان الافعال صادرة عنه
ولاجل ذلك يستحق المدح والذم والثواب والعقاب في مقابلة افعاله واما نحن فنثبته
اي نثبت الكسب والاختيار على ما نحققه والضمير البارز عايد اليهما ان شاء الله تعالى فيصح
التكليف ليختار ما كلف به ويستحق المدح والذم والعقاب والثواب لاختياره الفعل
او لمحليته له فان قلت التكليف بالصلوة مثلا للايجاد لها واذا لم يكن هو الموجد
كان تكليفا بما لا يطاق قلت لا نسلم بان التكليف للايجاد بل ليختار فيترتب عليه
ايجاد الله تعالى وقد يتمسك اي المعتزلة بانه لو كان الله خالقا لافعال العباد لكان هو القائم و

لانه خالقهما بالاختيار فيكون مريدا لهما فوز لا
خلافا لهم في المعصية

والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا اي هذا التمسك جهل
عظيم قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا اما البسيط فهو عبارة عن عبارة عن عدم
العلم بالشيء من كل الوجوه او من بعضها واما المركب فهو عبارة عن عدم العلم بالشيء
مع اعتقاده انه عالم اما الجهل المركب فاستحالة اجتماعه مع النظر لان صاحب هذا الجهل المركب
المركب لما اعتقد عالما بالمطلوب استحال فيه ان يطلبه لان اعتقاد العلم يمنعه عن الاقدام
على طلبه لان المتصف بالشيء من قام به ذلك والضمير في به راجع الى من وذلك اشارة
الى الشيء سواء كان موجدا او كاسبا او محلا فقط كطال زيد وقصر عمرو وقال حجة
الاسلام من اوجد معنى قائما بمحل فالموجد هو الفاعل الحقيقي والمحل هو الفاعل المجازي
فاطلاق قائل بالتجوز والله تعالى قائل في الحقيقة ولذا نسب الله تعالى الاختيار في القرآن
تارة الى نفسه واخرى الى عباده كما قال وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى لا من
اوجده كما لا يرد قول المعتزلة ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وساير الصفات
في الاجسام ولا يتصف بذلك الصفات حاصله ان يقال ان المعتزلة لم يفرقوا بين خلق
الشيء وبين الاتصاف به فزعموا ان من خلق الشيء فهو متصف به وليس كذلك لان
المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده الا ترى كان الصباغ يصبغ
الثوب بالسواد فالسواد قايم بالثوب فالثوب اسود والصباغ هو الموجد
لانه اسود ولانه لو كان كذلك لكان الله تعالى الاسود والابيض وليس كذلك لانه اوجده
وليس كذلك بالاتفاق والاول ان المتصف بالشيء من قام به ماخذ الاشتقاق لا من اوجده
ذلك الشيء لان السواد والبياض بالمحل به فيتصف المحل وربما يتمسك اي المعتزلة عليه
بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين اي يستحق التعظيم والثناء بانه لم يزل ولا يزال

الافعال

معنى تبارك دام عظمته وجلالته واما ثباتا لا انتقاله ولهذا لا يقال يتبارك الله مضارعا لان انتقال الازمنة على القديم ح واذ تخلق من الطين كهيئة الطير وجه التمسك بهاتين الايتين ان قوله تعالى احسن الخالقين يدل على كثرة الخلق وان قوله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير يدل على ان عيسى عم خالق لان الضمير في تخلق عايد الى عيسى فيكون العبد خالقا لافعاله الاختيارية والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير فيكون معنى احسن الخالقين احسن المقدرين والمصورين ويكون ايضا معنى اذ تخلق اذ تقدر معنى الخلق في اللغة التقدير اي ايجاد الشيء على تقدير واستواء يقال خلقت الاديم اذا قسته لتقطع منه شيئا يقال رجل خالق اي صانع **وهي** اي افعال العباد **كلها بارادته** **ومشيته** اي بارادة الله تعالى ومشية الله تعالى قد سبق انهما عبارة عن معنى واحد اي اكثر المتكلمين لم يفرقوا بينهما وان كان في اصل اللغة مختلفين فان المشية في اللغة الايجاد يقال شاء الله اي وجده والارادة طلب الشيء **وحكمه** لا يبعد ان يكون ذلك اي الحكم اشارة الى الخطاب بالتكوين فان مشية الله تعالى جرت على انه اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وان كانت الارادة كافية في خلقه فخطاب التكوين لا يقتضي وجود مخاطبه كما يقتضيه خطاب التكليف وقيل خطاب التكوين عبارة عن سرعة الايجاد **وقضيته** اي قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام لا يحتمل الزوال اعلم ان القضاء والقدر بمعنى الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضيهن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها والمعتزلة انكروا القضاء والقدر بهذا المعنى في افعال العباد وقد يجيئان بمعنى الايجاب والالزام كقوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجب بالقضاء دوام البواقي وقد

يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين وقوله تعالى الا امراته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء اي رضاء العبد به اي بالكفر لان الرضاء بالقضاء اي بقضاء الله تعالى واجب واللازم باطل اي الرضاء بالكفر باطل لان الرضاء بالكفر كفر اعلم ان الرضاء بكفر نفسه كفر اتفاقا واختلفوا في الرضاء بكفر غيره قيل كفر وقيل انه ليس بكفر وقيل الحق انه كفر ان كان يستحب الكفر ويستحسنه والا فلا كمن احب موت الشرير بالطبع على الكفر حتى ينتقم الله تعالى منه فهذا ليس بكفر بدليل قوله ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يومنوا حتى يروا العذاب الاليم قيل هذا دعاء ليموت على كفرهم وهل يجوز الدعاء على المومن الشرير ليموت على الكفر فيه كلام ذكر في بعض التفاسير ان موسى عم دعا على بلعم لسلخ الايمان منه حاصل هذا السوال ان يقال اللازم ان افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى واللازم ان لا يكون الرضاء بالكفر كفرا لانه من جملة افعاله وليس كذلك لانه لو كان كذلك لزم رضاء العبد به لان الرضاء بقضاء الله تعالى واجب واللازم باطل وكذا الملزوم فلا يكون افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى لانا نقول الكفر مقضي اي مخلوق لا قضاء وهو ايجاد الكفر وخلقه حاصل هذا الجواب ان يقال ان كون الكفر بقضاء الله تعالى يوجب الرضاء بقضائه لا الرضاء بالكفر والكفر هو الرضاء بالكفر لا الرضاء بقضاء الكفر والسايل لم يفرق بين الرضاء بقضاء الكفر وبين الرضاء بالكفر وزعم انهما واحد وليس كذلك والرضاء انما يجب بالقضاء هو صفة الله تعالى دون المقضي وهو صفة العبد ويرد عليه ان قال رضيت بقضاء الله تعالى يريد به رضاءه بما ورد عليه من البلاء هو المقضي لا ما قام بذاته تعالى

ينتقم الله تعالى

مقضى

الله تعالى فالاولى ان يقال الكفر نسبة الى الله باعتبار ايجاده ونسبة الى العبد باعتبار
محليته له والرضاء انما تجب باعتبار النسبة الاولى وتقديره قضاء الله تعالى عند الاشاعرة
هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده على قدر
مخصوص وتقدير معين وعند الفلاسفة قضاء الله تعالى عبارة عن علمه بما ينبغي
ان يكون على الوجود حتى يكون على احسن النظام وهو المراد بالارادة والقدرة
عبارة عن خروج الموجودات الى الوجود العيني باسبابها على ما تقرر في القضاء وتفعل ميرع
وهو تحديد اي تعيين لكل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن بيان من حد وقبح و
نفع وضر وما يحويه من حيط والمستتر في يحويه عايد الى ما والضمير البارز الى المخلوق
من زمان بيان لما ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والغاية لجزاء ثوابا و
مثوبة لان المحسن يثوب اي يرجع اليه والمقصود اي مقصود المص من قوله وارادته
ومشيته اه تعميم ارادة الله وقدرته لما مر من ان الكل اي المخلوقات جميعها بخلق الله تعالى
وهو اي الخلق يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار اي لا يكره ولا
يجبر على شيء من الاشياء بل كله بقدرته وهو المراد بتقديره يعني ان الله تعالى مريد بجميع الكائنات
جوهرا كان او عرضا وطاعة كان او معصية لانه تعالى خالق الكائنات كلها بالاختيار
والعلم فيكون مريدا لها بالضرورة الا ان الطاعة بمشيته وارادته ورضائه ومحبته
وقضائه وقدرته وان المعصية بقضائه وقدرته دون رضائه ومحبته فان
قيل ما الفرق بين الارادة والمشية وبين الرضاء والمحبة وبين القضاء والقدرة
قلت هو ان الارادة يكون في الاكوان والاحكام وان المشية انما يكون في
الاكوان فقط فيكون الارادة اعم من المشية وان الرضاء هو كمال ارادة وجود الى

104

الشيء والمحبة عليه فيكون وجود المحبة مستلزما لوجود الرضا من غير عكس وان
القضاء وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجتمعة والقدر وجودها منزلة في الاعيان
بعد حصول شرايطها فان قيل من طرف المعتزلة فيكون الكافر مجبورا في كفره والكافر في — الفاسق م
فسقه فلا يصح تكليفهما اي الكافر والفاسق بالايمان والطاعة يعني اذا قدر الله تعالى كفر
الكافر وفسق الفاسق قبل خلق الكافر والفاسق وتعلق له علمه ولا قوة لكافر ان
يخرج من تقدير الله تعالى بفعل بخلاف ما تعلق به علمه فيكون مجبورا في كفره والفاسق قلنا الله تعالى — اراد منهما م — في فسقه م
اي من الكافر والفاسق الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر اي اراد الله تعالى الفسق والطاعة
باختيار عبده فيكون ارادته الازلية تابعة للاختيار الحادث ولا بعد فيه لمن احاط
علمه بالحادث الآتي كمن علم اختيار عبده غدا فاختار مختاره كما انه علم الله منهما اي من
الكافر والفاسق الكفر والفسق بالاختيار يعني الارادة تابعة للعلم وكل ما علم الله تعالى
وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم الله تعالى عدمه فهو مراد العدم حاصل الجواب ان يقال
لا نسلم من كون الكفر من الكافر والفسق من الفاسق بارادة الله وقدرته كون الكافر
مجبورا في كفره والفاسق في فسقه وانما يلزم ذلك ان لو كان ارادة الله تعالى منهما الكفر
والفسق من غير اختيارهما وليس كذلك بل ارادة الله تعالى منهما الكفر والفسق باختيارهما
فلا يكونان مجبورين في الكفر والفسق ويصح تكليف الكافر بالايمان وتكليف الفاسق
بالطاعة فلا يرد ما ذكرتم من السؤال واعلم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى
للشرور والقبايح حتى قالوا انه اي الله تعالى اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته
لا كفره ومعصيته زعما منهم اي من المعتزلة ان ارادة الله تعالى القبيح قبيح كخلقه
وايجاده اي كما ان خلق القبيح قبيح عند المعتزلة ونحن نمنع ذلك اي نمنع كون ارادة

الله تعالى للقبيح قبيحة كخلقه لان القبيح ليس ذاتيا للفعل بل صفة تعرض بالنسبة الى العبد بل
القبيح كسب القبيح والاتصاف به لا ارادته وايجاده وكذا خلقه ان سلم كون العبد
خالق الفعل ولكن اصل الامر العدمي المسمى بالقصد والاختيار وغير ما هو الكسب وهو
مناط كون الفعل طاعة ومعصية ومتعلق الثواب والعقاب والحسن والقبح والخير و
الشر اذ لا قبح في خلقها لجواز اشتمالها على مصلحة وحكمة بل القبيح كسبها كما لو اعطى ملك
رجلا الف درهم مع علمه بان ذلك الالف يصرف هذا الشخص الى اتلاف نفسه لكنه
يعطيه ليتعظ به غيره فلا يأله بعد ذلك احد ولا يصرفه الى مثله فعندهم اي عند
المعتزلة يكون اكثر ما يقع من افعال العباد من المعاصي والجرائم على خلاف ارادته تعالى بل على
وفق ارادة ابليس مع انه عدو الله تعالى وهذا اي كون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف
ارادته تعالى شنيع جدا قيل لانه يلزم عجزه تعالى ومغلوبيته لوقوع خلاف مراده في مملكته
لان اكثر افعال العباد على وفق ارادة عدوه وهو الشيطان قلنا عجزه تعالى ومغلوبيته
كفر بالاجماع وهو ممتنع عقلا لوجوب الوجود وانما حكم الشارح بشناعته دون استحالته
لان المعتزلة لم يقولوا بانه تعالى يريد الايمان والطاعة بارادة جازمة حتى يلزم العجز بل قالوا
انه تعالى يريدها برغبة العباد واختيارهم فاذا لم يختاروه لم يرد الله تعالى فلا عجز في الحقيقة حكي
عن عمرو بن عبيد من المعتزلة انه قال عمرو بن عبيد ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي مثل مفعول
مطلق وما مصدرية او موصولة وهذا كقوله تعالى مثل ما انكم تنطقون كان معي في السفينة
فقلت له اي للمجوسي لم لا تسلم قال اي المجوسي لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد اسلامي اسلمت
فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك والشيطان فيعال
من شطن يشطن اذا بعد وتفعال شاطن وتشيطن ويسمى به لكل متمرد لبعد

105

لبعد غوره في الشر وتفعال فعلان من شاط يشيط اذا هلك فالمتمرد هالك بتمرده
ويجوز ان يكون سمي بفعلان للمبالغة في اهلاكه غيره فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك
الاغلب يعني اذا وجد الكفر والمعاصي بارادة الشيطان يكون اكثر افعال العباد بارادته فيكون
الشيطان شريكا غالبا في ايجاد افعال العباد وهو كفر فيكون كل الافعال خيرا او شرا بارادة
الله تعالى هذا انما يرد على المعتزلة ان لو قالوا ان الله تعالى يريد اسلام الكافر ارادة جازمة وليس
كذلك كما مر فكان جواب عمرو للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك باختيارك فاذا لم تختر
لم يرده فكان التقصير منك وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني وهو شيخ اهل الاعتزال
دخل على الصاحب هو ملك بن عباد وعنده الاستاذ عند الصاحب الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني
وهو شيخ اهل السنة فلما رأى القاضي الاستاذ قال القاضي سبحان من تنزه عن الفحشاء
يعني طعن عبد الجبار على الاستاذ بقوله سبحان من تنزه عن الفحشاء يعني ان المعتزلة لا
يقولون باسناد القبائح والشرور على الله تعالى من جهة التخليق واهل السنة يقولون به
سبحان اسم واقع موقع المصدر وقد اشتق منه سبحت والتسبيح لا يكاد يستعمل الا مضافا
فان الاضافة تبين من المعظم فاذا افرد عن الاضافة كان اسما علما للتسبيح لا ينصرف
للتعريف والالف والنون في اخره ومايضاف اليه مفعول به لانه المسبح ويجوز ان يكون
فاعلا لان المعنى تنزهت وانتصابه بفعل محذوف تقديره سبحت الله تسبيحا قال بعض
اهل اللغة اشتقاق سبحان من السباحة اي المشي لان الذي يسبح يباعده بين حرفيه فيكون
فيه معنى التبعيد وقال بعضهم هذه لفظة جمعت بين كلمتي تعجب لان العرب اذا تعجب
من شيء قالت حان والعجم اذا تعجبت قالت سُب فجمع بينهما فصار سبحان والمعنى
الذي يستوجب به العقوبة في النار وقيل تجب به الحد فقال الاستاذ في جوابه سبحان من

عالى الغفور

لا يجري في ملكه الا ما يشاء يعني مذهبكم ان كفر الكافر بدون مشية الله تعالى والحال ان الله تعالى
لا يجري في ملكه الا ما يشاء يعني غرض القاضي الطعن له بان يقول هذا القول مستلزم لان
يقال الله تعالى ليس خالق الفحشاء وقول الاستاد طعن ايضا الا ان هذا الطعن اشد من الطعن
الاول لان غرضه ان يقال انتم قائلون لوجود ما لا يشاء الله تعالى في ملكه وهو منزه عنه
والغرض من هذين الحكايتين اثبات تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لكل الكائنات عند اهل الحق
دون المعتزلة والمعتزلة اعتقدوا ان الامر بالشيء يستلزم الارادة اي ارادة ذلك
الشيء والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا لان الله تعالى امر على العباد بالايمان
وكونه غير مراد لعدم امره على الكفار بالكفر ونحن نعلم هذا اشارة الى الجواب بان الشيء قد لا
يكون مرادا ويؤمر به فلا يكون الامر مستلزما بالارادة وقد يكون اي الشيء مرادا كالكفر الكافر
وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها اي بالمصالح علم الله تعالى فلا يكون النهي مستلزما لعدم الارادة
او لانه معطوف على لحكم لا يسئل عما يفعل لانه مالك مطلق له ان يتصرف في ملكه كيف يشاء ولا ظلم
لفعله اصلا الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على حاضرين عصيان عبده يأمره اي
السيد بالشيء ولا يريده اي لا يريد السيد الشيء منه اي من عبده قوله الا يرى توضيح للوجه
الاول اخر من الوجه الثاني لئلا يقع الفصل بين الوجهين مع قصر الثاني جدا وقد تمسك من
الجانبين اي اهل السنة والمعتزلة بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين **وللعباد**
افعال اختيارية اي بارادته قال في المقاصد كان المختار ينظر الى الطرفين ويميل
الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده ومناسبته في الاحياء بما ذكرتم من ان الاختيار مسبوق
بالتردد والارادة لعم **يثابون بها** اي بالافعال الاختيارية ان كانت طاعة **و**
يعاقبون عليها اي على الافعال الاختيارية ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية فانهم

اي بالحكم

فانهم نسبوا القبائح الى الله تعالى وابرؤا العباد من الذنوب وهي تخالف الجماعة انه لا فعل للعبد اصلا اي لا
اختياريا ولا غير اختياري وان حركاته اي العبد بمنزلة حركات الجمادات او العروق النابضة ورئيس
الجبرية جهم بن صفوان الترمذي واضافة الفعل الى الخلق مجاز على حسب ما يضاف اليه الشيء الى
محله لا الى محصله وعندهم قولك جاء زيد وذهب عمرو مثل قولك طال الغلام وابيض الشعر لا قدرة
عليها اي على الحركات ولا قصد ولا اختيار وهذا اي زعم الجبرية باطل لانا نفرق بالضرورة بين
حركة البطش وحركة الارتعاش هذا دليل عقلي ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني قال بعض المحققين
اختيار العبد ترجيح احد الطرفين بل ايجاب له والله يوجده فيجب به الفعل فالاول كسب والثاني خلق
فعنده يكون لاختيار العبد دخل في وجود الفعل لكن بالترجيح لا بالتأثير ولانه لو لم يكن للعبد
فعل اصلا اي لا اختياريا ولا غير اختياري هذا دليل عقلي ايضا لما صح تكليفه مصدر مضاف
الى المفعول وهو الضمير ولا ترتب استحقاق الثواب مصدر مضاف الى المفعول وهو الثواب والعقاب
على افعاله اي لا يصح ترتيب استحقاق الثواب على بعض الافعال مثل الصلوة وساير الحسنات
وترتيب العقاب على بعض الاخر الافعال مثل شرب الخمر ونحوه ولا اسناد الفعل اي لا يصح اسناد الافعال
الى العبد التي تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه اي الى العبد على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام
وكتب فان كل واحد من صلى وصام وكتب مسند الى العبد على سبيل الحقيقة مع ان كل واحد من
هذه الافعال مسبوق بالقصد والاختيار بخلاف طال الغلام واسود لونه فان كل واحد
من طال واسود لا يقتضي سابقية القصد والاختيار والنصوص هذا دليل نقلي القطعية
تنفي ذلك اي تنفي ان لا يكون لقدرة العبد تأثير لافعاله الاختيارية كقوله تعالى جزاء بما كانوا
يكسبون يحصل من هذا دفع قولهم بانه لا فعل للعبد اصلا وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر الى غير ذلك من الآيات فان قيل هذا السؤال من طرف الجبرية منشاء السؤال

يكسبون

قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى بعد تعميم علم الله تعالى واردته الجبر لازم لا يقال هذا السؤال
عائد بما مرّ في قوله تعالى فان قيل فيكون الكافر مجبورا بكفره لانا نقول ما مر بناء على لزوم الجبر من
كون الكل بخلق الله تعالى فهو جبر متعلق بالفعل فقط وهذا بناء على لزومه من تعلق العلم والارادة
الازليتين فهو جبر متعلق بالفعل والارادة معا فلذا اورد تعلقهما بوجود الفعل وعدمه هنا
لانهما اما ان يتعلقا اي علم الله وارادته تعالى بوجود الفعل فيجب الفعل او بعدمه اي بعدم الفعل فيمتنع
الفعل ولا اختيار مع الوجوب والامتناع اي مع وجوب الفعل والامتناع قوله والامتناع يكون
معطوفا على الوجوب فيكون معناه ولا اختيار مع وجوب فعل العبد وامتناعه واما على
النسخة الاخرى وهو قوله ولا امتناع فيكون معطوفا على الاختيار فيكون معناه ولا امتناع
للعبد عن الفعل مع الوجوب والاختيار له ايضا فعلم بهذه النسخة يكون على تقدير واحد لا على التقديرين
فعلى كلا التقديرين يكون العبد مجبورا قلنا يعلم الله تعالى ويريد ان العبد يفعله فعلا او تركه
اي يترك الفعل باختياره فلا اشكال حاصل الجواب ان يقال ان الجبر انما يلزم ان لو كان علم
الله وارادته متعلقا بالفعل والترك من غير اختيار العبد وليس كذلك فان عادة الله تعالى جارية
ان علمه وارادته يتعلقان بالفعل والترك على اختيار العبد فان اختيار العبد الفعل تعلق علم
الله وارادته وان اختيار الترك تعلق علم الله وارادته فلا يلزم جبر الذي ذكرتم فان قيل
فيكون فعله الاختياري واجبا ان علم الله تعالى واراد وجود الفعل او ممتنعا ان علم الله تعالى
واراد عدم الفعل وهذا اي كون الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا ينافي الاختيار اي
اختيار العبد قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار ورد عليه السيد ان اختيار
العبد لا يستند اليه والا لاحتاج الى ارادة اخرى واذا استند اختياره الى اختيار الصانع
كان مجبورا اجيب بان الارادة لو احتاجت والمفتقر الى الارادة هو الوجود فقط فيستغني الارادة

107

الارادة عن ارادة اخرى كما استغنى التكوين عن تكوين اخر كذلك ولا منافاة لان المنافي
للاختيار هو الوجوب بدون الاختيار فيجوز ان يكون الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار واجبا
وايضا جواب اخر منقوض بافعال الباري تعالى لان علمه ان تعلق بوجود فعله يكون واجبا وان تعلق بعدمه
فيمتنع مع انه فاعل بالاختيار يعني ان افعال الباري تعالى واجبة ومع هذا لا ينافي الاختيار
واما النقض بفعل الباري تعالى فمدفوع بانه مفتقر الى اختيار قديم متعلق في الازل بالفعل
الحادث في وقته فالملخص ان يقال ان اختيار العبد مستند الى الاستعداد الموضوع فيه بطريق
الصحة لا الوجوب يعني ان الله تعالى يخلق في العبد صفة من شانها ان يريد بها اي شيء كان
في اي وقت كان لا يقال ان الوجوب في فعل الله تعالى من ذاته تعالى فلا يكون الوجوب منافيا للاختيار
بخلاف فعل العبد فان الوجوب فيه لا يكون الا من الله تعالى فيكون الوجوب منافيا لاختيار العبد
لانا نقول الكلام في الفعل بعد وجوبه فالوجوب من حيث انه وجوب سواء كان من ذات
الفاعل او غيره لا يتغير ولا يكون واجبا بل ممكنا فالجواب ما قاله الشارح فان قيل من
جانب الجبرية وحاصله ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار في افعاله لزم ان يكون
المقدور الواحد داخلا تحت قدرتين مستقلتين واللازم باطل وكذا الملزوم فلا يكون
للعبد قصد واختيار في افعاله لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا
لافعاله بالقصد والاختيار والارادة وقد سبق القول بالدليل ان الله مستقل بخلق الافعال
وايجادها اي ايجاد الافعال ومعلوم اي والحال معلوم ان المقدور الواحد اي الفعل الواحد
لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين لان كل واحد من القدرتين لا بد من ان يكون كافية
في حصول ذلك المقدور او لا يكون كذلك فان كانت الاولى لزم الاستغناء عن القدرة
الاخرى وان كانت الثانية لا يكون القدرة مستقلة والمقدر خلافه فلغا الكلام

في قوة هذا الكلام يعني لا نزاع في قوة هذا السؤال ومتانته اي محكم السؤال الا انه اي ان
لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة اي ثبت بالضرورة ان لقدرة العبد
وارادته مدخلا في بعض الافعال والقدرة هو التمكن من ايجاد الشيء وقيل صفة يقتضي التمكن
وقيل قدرة الانسان هيئة بها تمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفي العجز عنه واشتقاق ق
القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار قوته اي على مقدار ما يقتضيه مشيته وفيه
دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران وان مقدور العبد مقدور
الله تعالى لانه شيء وكل شيء مقدور كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتيج جواب
لما في التفصي اي النجاة عن هذا المضيق الى القول مغلق باحتيج بان الله تعالى خالق افعال
العباد والعبد كاسب وتحقيقه اي تحقيق ان الله تعالى خالق والعبد كاسب ان صرف العبد
قدرته وارادته الى الفعل كسب فسره في التلويح بقصد القلب وجعله من الامور اللاموجودة
واللامعدومة فلا يرد عليه ان الصرف فعل موجود فيستند الى الباري تعالى وايجاد الله الفعل
عقيب ذلك اي عقيب ارادة العبد خلق قيل هذا يشعر بتقدم الكسب على الايجاد
فيلزم كون العبد كاسبا لفعل حال عدمه اجيب ايجاد الله متعلق بقصد العبد متاخر عنه تاخرا
ذاتيا لا زمانيا وايضا القصد الى تمام الفعل فعند تمامه كان الفعل مكسوبا والقصد كسبا
وعلى الوجهين لا يلزم كسب الفعل حال عدمه والمقدور الواحد اي الفعل الواحد داخل تحت
القدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل الواحد مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور
العبد بجهة الكسب لان تعلق القدرة بالمقدور لا يجب ان يكون بالايجاد فان قدرة الله تعالى
متعلقة في الازل بالعالم بلا ايجاد ثم يتعلق به عند الايجاد نوع اخر من التعلق وهذا
القدر اي الله تعالى خالق الفعل والعبد كاسب من المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد من

من ذلك المعنى في تلخيص العبارة المفصحة اي موضحة ومعلمة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق
الله تعالى وايجاده اي الله مع ما فيه للعبد اي فعل العبد من القدرة والاختيار ولهم جواب با
يقال وهو ما الفرق بين الخلق والكسب حتى يقال ان الفعل مقدور الله من جهة الايجاد ومقدور
العبد من جهة الكسب فاجاب عنه بقوله ولهم اي المتكلمين في الفرق بينهما ان بين فعل الله تعالى
وفعل العبد عبارات منها ان يقال ان الخلق اي ايجاد اصل الفعل والكسب تحصيل صفته من
كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي قيل كونه طاعة او معصية انما هو لموافقة
الامر او مخالفته وكل منهما امر لا يحتاج الى علة تسوي وجود الفعل مع الامر فلا دخل لقدرة
العبد في شيء منهما عنده نعم ان كون الفعل طاعة او معصية لما عرض بالنسبة الى محله
ناسب ان نسب الى قدرة المحل لذلك مثل ان الكسب وقع بالة والخلق لا بالة هذا الفرق و
اللذان بعده لا يفيد شيئا لان فعل العبد كصلاته مثلا ان وقع بالة فليس بخلق اولا
بالة فليس بكسب فامتنع اجتماع الكسب والخلق فيه وايضا اما ان يكون في محل قدرته
اولا وايضا اما ان ينفرد القادر به اولا فلا يظهر اجتماعهما فيه والكسب مقدور وقد
وقع المقدور في محل قدرته اي قدرة العبد فان القيام مقدور العبد وقع في محل قدرته
وهو بدنه لان القيام قائم به وبدنه متصف به والخلق لا في محل قدرته يعني الخلق لا يقع
في ذاته والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته والكاسب صفته في فعل
قائم به قيل الخلق بالمعنى المصدري في محل قدرته وبمعنى المخلوق ليس بمقصود لان تميزه
من الكسب بين قيل فيه المراد ان الخلق ما كان حاصله لا في محل قدرته والكسب ما
كان حاصلا في محل قدرته فيظهر الفرق بين الخلق والكسب ويمكن ان يراد الفرق
بين المخلوق والمكسوب اذ به يظهر الفرق بين الخلق والكسب والكسب لا يصح انفراد القادر به

اي بالكسب اي لا يكون لمجرد الكسب الفعل موجودا بل لا بد من انضمام القدرة والخلق اليه
والخلق يصح قال المشايخ ان مقدور الله تعالى قسمان القسم الاول لا يصح انفراد القادر به
مع تحقق الانفراد كافة الموجودات التي لا صنع للعبد فيها والقسم الثاني ما يصح انفراد القادر به ولكن
لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل فيه كالافعال الاختيارية للعباد الى غير ذلك فان
قيل من جانب الجبرية ومنشاء السؤال قوله الله خالق والعبد كاسب فقد اثبتم ما نسبتم
للمعتزلة من اثبات الشركة حاصل هذا السؤال ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار في
افعاله لزم اثبات ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة بين الله تعالى وبين العبد واللازم باطل
والملزوم مثله قلنا ان الشركة ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر
فلا شركة في مذهب الاستاذ وهو ان الموجد مجموع القدرتين على ان يتعلقا معا باصل الفعل
قيل ان اراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى
صارت مستقلة بالتاثير بتوسط اعانتها فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين
مستقل بالتاثير فبط قلنا والاظهر ان مراده كون الترجيح من العبد والايجاد من الحق
كما قاله البعض فح يصح ان يقال ان القدرتين تتعلقان باصل الفعل لا صفته من
كونه طاعة او معصية كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع
خالقا لساير الافعال من الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين
مختلفتين كالارض يكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكالفعل
للعبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل من طرف المعتزلة هذا
السؤال على قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فكيف كان كسب القبيح
قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه حاصله ان يقال ان ههنا امرين الخلق و

القدرة الاستفهام للانكار فيكون المعنى لا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة لانه بالقدرة اي حاصلة
بعد زوال القدرة الاولى قلنا انما ندعي لزوم ذلك اي وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة اذا
كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة لان القدرة التي بها الفعل اذا كانت القدرة السابقة
على الفعل والحال ان العرض لا يبقى في الزمانين فيلزم وقوع الفعل بلا قدرة وانه محال واما اذا جعلتموها
اي القدرة التي بها الفعل المثل المتجدد المقارن للفعل فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا يكون الا
القدرة المقارنة فيلزم ترك مذهبكم وهو ان القدرة التي بها الفعل يكون سابقة عليه لا مقارنة
اياه ثم ان ادعيتم انه لا بد لها اي للقدرة المؤثرة من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بغير ان
ادعيتم ان الفعل لا يمكن ان يحصل باول ما يحدث من القدرة لانها ضعيفة فلا بد للقدرة
التي بها الفعل من امثال سابقة حتى يتقوى القدرة بها فيمكن الفعل بها فالحاصل ان القدرة
التي بها الفعل يتوقف في حصول الفعل بها على امثال سابقة لانها لو لم يتوقف عليها لكانت
هي اول ما يحدث ثم لا يحصل الفعل بها فيحتاج الى قدرة اخرى حتى يحصل بها الفعل فيكون
هي من امثال سابقة وانا لم ندع انه لا بد من بقاء القدرة لانه قد ثبت انه عرض لا يبقى
مع ان البقاء لا يوجب تقويتها فافهم وبا ول ما يحدث من القدرة من بيان ما ينبغي لا يمكن
بحدوث القدرة اولا بل لا بد من بقاء القدرة او من قدرة اخرى حتى يمكن الفعل با
القدرة فعليكم البيان فاذا لم يبينوا فيكون الفعل بالقدرة المقارنة للفعل فقط لانه
ظاهر ان الفعل لا يحصل بدون القدرة واما ما يقال جوابا آخر لقوله فان قيل هذا استدلال
على ان الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء القدرة وما ذكر اولا استدلال على تقدير
امتناع بقاء القدرة لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى الآن اي وقت الفعل والفرق
بين الآن والآن الآن هو الزمان الذي انت فيه والآن هو الزمن قبل الزمان الذي انت فيه

اى المعتزلة

وهو الساعة السابقة على ساعتك لانا بتجدد الامثال او باستحالة بقاء الاعراض فى الزمانين باعيانها كما فى صها هذا ترديد على المعتزلة من طرف اهل السنة فان قالوا بجواز وجود الفعل بها اى بسبب القدرة فى الحالة الاولى اى فى اول الحدوث فقد تركوا مذهبهم وصح لا يلزم سبق القدرة على الفعل مع ان مذهبكم كذلك حيث جوزوا مقارنة الفعل للقدرة وان قالوا بامتناعه اى امتناع الفعل فى الحالة الاولى لزم التحكم اى الدعوى بلا دليل والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير اى كما فى الحالة الاولى يعنى لو لم يكن ضعيفة اولا ثم قويت ثانيا سواء كان المراد بالقدرة المثل للتجدد او غيره ولم تحدث فيها اى فى القدرة معنى فى كل الحالة الاولى اى فى الحال الاولى والثانية لاستحالة ذلك فى الاعراض اى حدوث معنى فى القدرة اى لم يكن فى اول القدرة مانعا يمنع حصول الفعل بها ولم يكن فى اخر القدرة داعيا الى الفعل لان التغير والحدوث عرض لا يقوم بالقدرة التى هى عرض ايضا والا لزم قيام العرض بالعرض فلم صار الفعل بها اى بسبب القدرة فى الحالة الثانية واجبا وفى الحالة الاولى ممتنعا فيه نظر جوابا لما فى قوله واما ما يقال ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية اى مقارنة القدرة الفعل زمانية حتى يلزم من جواز المقارنة الزمانية ترك مذهبهم وبان كل فعل يجب اى لا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه اى على الفعل بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل فى زمان الحدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط لوجود الفعل حاصل هذا الكلام ان يقال انا نختار القسم الاول من الترديد وهو ان وجود الفعل بالقدرة جائز فى الحالة الاولى ولكن لا نسلم انه يلزم ترك مذهبهم لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية ولا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون القدرة سابقة عليه حتى يلزم ترك المذهب بجواز وجود الفعل بالقدرة فى الحالة الاولى بل يقولون ان القدرة يجوز ان يكون مع الفعل وقبله وانه يجوز ان يمتنع الفعل هذا جواب للشق الثاني من

من الترديد

110

فى الحالة الاولى لانتفاء شرط او لوجود مانع عن الفعل ويجب وجوده الفعل فى الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين اى فى الحالة الاولى والثانية على السواء حاصل هذا الكلام ان يقال انا نختار القسم الثانى من الترديد وهو ان يقال ان وجود الفعل ممتنع فى الحالة الاولى ولكن لا نسلم لزوم التحكم والترجيح بلا مرجح لانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى الى اخره ومن ههنا اى من اجل جواز امتناع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء الشرط وارتفاع الموانع مع بقاء القدرة فى الحالتين ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التاثير وارتفاع الموانع فالحق انها مع الفعل والا اى وان لم يرد بها القدرة المستجمعة للشرائط المذكورة بل يريد القوة الفضيلة التى اذا انضم اليها ارادة شىء حصل ذلك الشىء فقبله اى قبل ذلك الشىء قياسا على ساير القوى الحيوانية المخلوقة من الحيوان ولان الوجدان الشاهد بثبوت القدرة فينا شاهد باستمراره وثبوتها الى وقت يريد الحركة وقيل انها جزء العلة وجزؤها مقدم على المعلول قلنا جزء العلة انما يجب تقدمه بالذات لا بالزمان والكلام فى التقدم الزمانى المتقدم وهو كون الشىء بحيث يحتاج اليه شىء اخر ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الجزء على الكل وكتقدم الواحد على الاثنين والتقدم الزمانى كتقدم الاب على الابن فالوجه ما ذكرنا واما امتناع بقاء الاعراض هذا اشارة الى الطعن الى قوله انما استحالة بقاء الاعراض فمبنية على مقدمات صعبة البيان مع البيان اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الفهم وذكاء القلب فلو ثبتت هذه المقدمات لكان مذهب اهل السنة حقا مطلقا والا فمذهب المعتزلة اول وهى اى المقدمات ان بقاء الشىء امر محقق هذا هو المقدمة الاولى زايد على الشىء عليه الرحمة فلا نسلم ان بقاء الشىء كذلك بل البقاء هو استمرار الوجود وعدم زواله وهو عين الوجود وانه معطوف على ان بقاء الشىء

جواب بسؤال يرد على قوله والا فقبله بانه يلزم بقاء الاعراض ... تامل

اشارة الى المقدمة الثانية يمتنع قيام العرض بالعرض فلا نم امتناع قيام العرض بالعرض وانما يلزم ذلك ان لو كان بمعنى التبعية فى التحيز واما اذا كان اختصاص الناعت بالمنعوت فلا امتناع وانه اشارة الى المقدمة الثالثة يمتنع قيامها معا بالمحل ايضا فلم لا يجوز قيامهما معا بالمحل كالسرعة والحركة القائمتين بالجسم يعنى اذا لم يكن بقاء الشئ زايدا عليه فلا يمتنع بقاء الاعراض واذا جاز قيام العرض بالعرض او قيامهما بالمحل فلا يمتنع ايضا سبق القدرة على الفعل وبقاؤها الى زمان الفعل ولما استدل القائلون اى المعتزلة بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف اى مأمور بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها اى بالصلوة بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة محققة اى حقيقة القدرة التى يوجد الفعل بها ح اى حين التكليف لزم تكليف العاجز اى الامر العاجز على شئ باثبات ذلك الشئ وهو باطل اشار جوابا اليه بقوله **وقع** اى يطلق **اسم الاستطاعة** يعنى لفظ الاستطاعة **على سلامة الاسباب** اى اسباب الفعل **والالات** الالات جمع الالة وهى الواسطة بين الفاعل ومنفعله فى وصول اثر الفاعل اليه كالمنشار للنجار فانه اى المنشار واسطة بينه اى بين النجار وبين الخشب فى وصول اثر النجار اليه اى الى الخشب **والجوارح** اى الكواسب جمع جارحة كما فى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا من بعض الناس اذ المراد من الاية الكريمة الزاد والراحلة لا حقيقة قدرة الفعل حاصل هذا الجواب ان الاستطاعة مقول بالاشتراك على معنيين الاول هو القدرة الحقيقية وهى القدرة الميسرة للفعل والثانى هو سلامة الاسباب والالات والجوارح وهى القدرة الممكنة على الفعل وصحة التكليف يتوقف على المعنى الثانى دون المعنى الاول فلا يلزم تكليف العاجز لانتفاء المعنى الاول لوجود المعنى الثانى ولا كذلك لو انتفى المعنى الثانى فان قيل اى فى رد هذا

الجواب من جانب المعتزلة الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والالات ليس بصفة له اى للمكلف فكيف يصح تفسيرها اى الاستطاعة بها اى بسلامة الاسباب حاصل السؤال ان تعالى ان تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب والالات والجوارح ليس بجائز لان السلامة يباينها فالتفسير بالمباين لا يجوز فلا يكون الجواب المذكور جوابا لاستلزامه المحال قلنا المراد بسلامة اسبابه اى المكلف فالالف واللام عوض عن المضاف اليه والاته والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك اى بالسلامة يقال هو ذو سلامة اسباب الالات لكنه لا يشتق منه اسم الفاعل يحمل عليه اى على المكلف حمل المواطاة بخلاف الاستطاعة فانه يقال المكلف مستطيع قلنا سلامة الاسباب والالات مما يحمل على المكلف حمل الاشتقاق كالاستطاعة يقال المكلف ذو سلامة الاسباب كما يقال انه ذو الاستطاعة واشتق منه ما يحمل على المكلف حمل المواطاة كما يشتق من الاستطاعة كما يقال المكلف سليم الاسباب كما يقال المكلف مستطيع فلا فرق بينهما فى كونهما صفة له كما سبق الى بعض الاوهام من ان سلامة الاسباب لا يشتق منها ما يحمل على المكلف بخلاف الاستطاعة **وصحة التكليف تعتمد** اى تتوقف على **هذه الاستطاعة** التى هى سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة بالمعنى الاول اى القدرة الحقيقية التى بها الفعل فان اريد بالعجز هذا حقيقة الجواب عن استدلال المعتزلة بانه لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نم استحالة تكليف العاجز بالمعنى الاول بل يجوز فالملازمة مسلمة لكن لا نم استحالة اللازم وهو تكليف العاجز بهذا المعنى لصدق العاجز على عدم شئ من شرايط صدور الفعل ومن جملتها قصد الفاعل ومباشرته باسباب الفعل والالة فعدم القصد والمباشرة عاجز على هذا ولا خلاف فى صحة تكليفه بل لم يقع من التكليف الا تكليف العاجز بهذا المعنى وانما رد بالعجز ولم يرد فى الاستطاعة بان يقال المراد بها

اما بالمعنى الاول او الثاني لان الاستطاعة المتنازع فيها هي القدرة التي بها الفعل وهو المعنى الاول
وان اريد بالمعنى الثاني فلا نم لزومه اي لزوم تكليف العاجز اي لا نم الملازمة لجواز ان تحصل
قبل الفعل سلامة الاسباب والالات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل فان قلت العجز
باق مع سلامتها لعدم القدرة المؤثرة فلم جاز التكليف معها قلت لما جرى سنة الله تعالى على
خلق القدرة المؤثرة وقد يجاب عن استدلال المعتزلة بان القدرة لو لم يكن قبل الفعل لزم
تكليف العاجز بان القدرة صالحة للضدين اي القوة المتفصلة التي مر ذكرها واما القوة
المستجمعة لشرائط التاثير فغير صالحة للضدين اتفاق عنده حتى ان القدرة المصروفة
الى الكفر هو بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف بينهما الا في التعلق لا في محل القدرة
وهي اله صالحة للضدين وكذا القدرة وهذا لان كل سبب من اسباب الفعل كالالات والادوات
المعدوة لتتميم القدرة الناقصة صالحة للضدين كاللسان يحصل للضدين الصدق والكذب
واليد لفعل الابرار والكفار وكذا القدرة الحقيقية وتحقيقه ان الطاعة مع المعصية انما
تختلفان بالنسبة الى الامر والنهي لا من حيث الذات فان السجدة لله تعالى طاعة وللصنم معصية
ولا تفاوت في ذات السجدة ولا تتفاوت القدرة عليها الا انها اذا اقترنت بالطاعة
سميت توفيقا واذا اقترنت بالمعصية سميت خذلانا وهي في ذاتها واحدة لانها وضع
الجبهة على الارض وهو اي الاختلاف في التعلق لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة
فالكافر قادر على الايمان المكلف به اي بالايمان الا انه صرف قدرته اي الكافر الى الكفر و
ضيعه باختياره صرفها اي القدرة اي المصروفة الى الايمان فاستحق الكافر الذم والعقاب
واذا ثبت ان القدرة واحدة ثبت ان القدرة عند تكليف الكافر على الايمان ثابتة
فلم يلزم تكليف العاجز ولا يخفى هذا اشارة الى رد هذا الجواب ان في هذا الجواب تسليما لكونه

يحتمل ان مراد الامام بالقدرة سلامة الاسباب ويكون الكلام المتقدم تحرير القول الامام ايضا
عصام

112

لكون القدرة قبل الفعل اما بتجدد الامثال او بدونه لان القدرة على الايمان في حال الكفر يكون
قبل الايمان لا محالة فان اجيب عن قوله ولا يخفى بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين
لكنها من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه اي مع احدهما فلا يلزم من هذا الجواب تسليم
كون القدرة التي بها الفعل قبل الفعل لان القدرة التي بها الفعل هي القدرة التي من حيث انها
متعلقة بالفعل وهي ليست متقدمة عليه لا القدرة المطلقة حتى يلزم ان يكون القدرة
قبل الفعل حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة للفعل وما يلزم مقارنتها
للترك اي لترك الفعل هي القدرة المتعلقة به اي بالترك واما نفس القدرة فقد يكون متعلقة
متقدمة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بين اهل الحق والمعتزلة فان كلهم
قائلون بكون القدرة المتعلقة بالفعل معه لا قبله واما النزاع بينهما في نفس القدرة التي
بها الفعل هل هي متقدمة على الفعل ام لا يكون كذلك بل هو اي الجواب المذكور لغو من الكلام
وانما كان لغوا من الكلام لان قوله حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة
بالفعل لا يكون له معنى مفيد لان المقارن للفعل لابد وان يكون متعلقا بالفعل فليتامل
وجه التامل ان نفس القدرة لا يجوز ان يكون متعلقة بالضدين عند اهل الحق اصلا
ولا يكلف العبد التكليف ماخوذ من الكلفة وهي المشقة بما ليس في وسعه
الوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه لان فائدة التكليف اما للاداء
كما قاله المعتزلة او للابتلاء ومعنى الابتلاء الاختبار والاختبار من الله تعالى ان يظهر
حالة يوجب الثواب والعقاب لان الله تعالى لا يعطي الثواب والعقاب بما يعلم ولم يظهر
منه ما يستوجب الثواب والعقاب كما علم ابليس الكفر ولم يلعنه ولم يخزه ولم يظهر منه
ما يستوجب اللعنة والعقوبة كما هو مذهبنا وهذا لا يتصور فيما لا يطاق اما الاول فظ

زمع صح

وكذا الابتلاء لانه اذا كان محالة ولا يتصور وجوده لا يتحقق معنى الابتلاء اذ هو انما يتحقق
في اذا اتى به يثاب واذا امتنع يعاقب وذا فيما يتصور وجوده لا فيما يمتنع سواء كان ممتنعا
في نفسه كجمع الضدين وقلب الحقائق وتحصيل الحاصل او ممكنا في نفسه كخلق الجسم والصعود
الى السماء فانه ممكن في نفسه لكن لا يكون في وسع العبد عادة واما ما يمتنع اي ما يكون ممكنا
في نفسه وممتنعا بالنظر الى الغير بناء على ان الله تعالى علم خلافه واراد خلافه كايمان الكافر
وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به اي بايمان الكافر وطاعة العاصي لكونه مقدورا
المكلف ثم عدم التكليف اي عدم وقوعه بما ليس في الوسع متفق عليه كجمع الضدين
وخلق الاجسام وان جوزه الاشعري لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وانت خبير
بان الاية انما يدل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق وهو لا يوجب انتفاء الجواز والامر
في قوله انبئوني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف فيه اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره
ان التكليف بما لا يطاق لو كان غير جايز لما وقع والوقوع دليل الجواز وانه تعالى طلب الانباء
من الملائكة مع انهم ليسوا بعالمين وطلب الانباء ممن ليس بعالم تكليف بما لا يطاق والجواب
ان طلب الانباء مع عدم علمهم انما يكون تكليفا لو كان الامر طلب التحقيق المامور وليس كذلك
بل لاظهار عجزهم حيث قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك
فيكون اسكاتا لهم ودفعا لاعتقاد فضلهم على ادم عم وخطاب التعجيز جايز وهو الامر باتيان
الشيء ولم يكن اتيانه مرادا ليظهر عجز الجني طب وان كان ذلك صح كالامر باحياء الصور التي يفعلها
المصورون يوم القيمة ليظهر عجزهم ويحصل لهم الندم ولا ينفعهم الندم وقوله تعالى حكاية ربنا
ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس الامر بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض
كالقحط وغيره من الطاعون والغرق والحرق وغير ذلك اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال

الیهم

السؤال ان التكليف بما لا يطاق لو كان ممتنعا لما جاز الاستعاذة عنه في قوله تعالى ربنا
ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فان تحميل ما لا طاقة لنا به تكليف من التكليفات والاستعاذة عليه
استعاذة عن تكليف ما لا يطاق فدل على ان التكليف ليس بممتنع قلنا لا نم ابهامه استعاذة عن
تكليف ما لا يطاق بل استعاذة عن تحميله وهو مغاير لتكليفه اذ التكليف مختص بالامر والتحميل
لا يختص بالامر وعندنا يجوز ان يحمل الله تعالى عبده جبلا لا يطيقه فيموت ولا يبالي ولا يجوز ان
يكلفه تحمل جبل بحيث لو حمل يثاب ولو امتنع يعاقب للزوم السفه لان تكليف العاجز عن
عن الحكمة لتكليف الاعمى بالنظر والمقعد بالمشي فلا ينسب الى الحكيم وانما النزاع في الجواز اي
عدم التكليف بما ليس في وسع متفق عليه وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح
العقلي لانه عبث عن العليم القادر القبيح وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله شيء وقد يستدل
من طرف المعتزلة بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز على متعلق بيستدل و
تقريره اي تقرير الاستدلال انه لو كان جايزا لما لزم من فرض وقوعه محال وهو كذب الله تعالى
هذه مقدمة شرطية ضرورية اي استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم وهو اي تكليفا ما ليس
في الوسع تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب الله تعالى وهو محال قوله لكنه لو وقع اه
مقدمة استثنائية يعني لكنه لزم من فرض وقوعه محال وهو كذب اخبار الله تعالى بقوله لا
يكلف الله نفسا الا وسعها وهو محال وهذه الهاء للتنبيه وذا الاشارة والضمير مشار
اليه نكتة في بيان استحالته كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته اي ارادة الله تعالى واختياره
اي الله بعدم وقوعه الباء متعلق بيتعلق والهاء في وقوعه عايد الى ما وحلها اي حل النكتة
انا لا نم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه اي في حد ذاته لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب
ذلك اي عدم لزوم المحال لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا اي وان عرض له الامتناع بالغير

يعني لو لم يجز تكليف ما لا يطاق لما سئلوا التخلص عنه عصام

خارج م

جاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير فان تكليف ما ليس في الوسع جائز وممكن في نفسه
وممتنع بالغير وهو لزوم كذب الله تعالى الأبدي وهو دليل على جواز ان يكون لزوم المحال بناءً
على الامتناع بالغير ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته اي الله تعالى واختياره تعالى فعدمه اي العالم
ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه اي العدم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو اي التخلف
محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه اي وقوع الممكن محال بالنظر الى ذاته واما
بالنظر الى امر زائد على نفسه اي على نفس الممكن فلا نم انه اي فرض وقوعه لا يستلزم المحال **وما**
يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج جاج
عقيب كسر انسان قيد بذلك اي بقوله عقيب ضرب انسان وعقيب كسر انسان ليصلح محل الخلاف
لانه هل للعبد صنع فيه ام لا بخلاف كسر الله فانه ليس بمحل للخلاف بخلاف الانكسار عقيب كسر
انسان فانه محل للخلاف قوله قيد بذلك اه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قيد بقوله
عقيب ضرب انسان وبقوله عقيب كسر انسان ولم يقل وما يوجد من الالم في المضروب
والانكسار في الزجاج فاجاب عنه بقوله وانما قيد بقوله **وما اشبهه** كالموت عقيب
القتل اي عقيب الجرح او عقيب اذهاب الروح فان الموت ذهاب الروح وهو اثر الاذهاب
فليس الموت عين القتل كما توهم ذلك **كل ذلك مخلوق الله تعالى** اي اثر فعل الله تعالى
لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه اي الى الله تعالى بلا واسطة
والالم والانكسار ممكن والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال كالافعال الاختيارية والافعال
المتولدة دون الافعال الاضطرارية الى غير الله تعالى قالوا لو كان الفعل صادرا عن الفاعل بلا توسط
فعل آخر كقصد ونفس الضرب مثلا فهو بطريق المباشرة والا اي وان صدر بتوسط فعل
آخر كالوجع الحاصل في المضروب فبطريق التوليد ومعناه اي معنى التوليد ان يوجب الفعل لفاعله

117

لفاعله فعلا آخر والمراد بالفعل ههنا الفعل اللغوي فلا ينتقض بالعلم الحاصل عقيب النظر
كحركة اليد يوجب حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا اي
الالم والانكسار مخلوقين لله تعالى بل الكسر والضرب فعل العبد والالم والانكسار متولدان
من الضرب والكسر فيكونان فعلين للعبد بالواسطة فيكونان اثرين للعبد وعندنا الكل اي كل
الافعال سواء كان اختيارية او غير اختيارية وسواء كانت بطريق المباشرة او بطريق التوليد
بخلق الله تعالى **لا صنع للعبد في تخليقه** والاولى ان لا يقيد بالتخليق لانه يفهم من المفهوم
المخالف ان للعبد صنعا في المتولدات في الكسب مع انه ليس كذلك لان ما يسمونه متولدا لا صنع للعبد فيه
اي في المتولدات اصلا اي لا بحسب التخليق ولا بحسب الكسب اما التخليق اي تخليق المتولدات فهذا تفصيل
لما اجمله في صنع العبد فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل
القدرة اي قدرة الكسب فان الالم قائم بالمضروب دون الضارب والانكسار قائم بالمنكسر
الذي هو الزجاج دون الكاسر والموت قائم بالمقتول دون القاتل الذي هو الفاعل
قيل هذا منقوض بالالم اي حصل بضرب بنفسه قلنا قائم بمحل غير محل قدرة الضرب اذ القدرة
منتشرة في الاعضاء وايضا موت المقتول لو كان ~~[illegible]~~ لاطرد قيامه به فلما لم يقم في مقتول الغير
علم انه ليس بمكسوب له لكن بقي النقض بالعلم المولد من النظر ولهذا لا يتمكن اي لم يقدر العبد
من عدم حصولها اي عدم حصول المتولدات ومنع ذلك بانه يتمكن بترك ما يوجبها بخلاف افعال
الاختيارية فانه يتمكن من عدم حصولها **والمقتول ميت باجله** الاجل لغة الوقت و
يقال لجميع المدة كلها وعليه قوله عم فليسلم الى اجل معلوم وعلى منتهاها فيقولون انتهى
الاجل وبلغ الاجل آخره ويقولون حل الاجل فاذا جاء اجلهم يقال آخر مدة التأجيل والمراد
ههنا الآخر اي الوقت المقدر لموته اي لموت المقتول في علم الله تعالى ولو لم يقتل لجاز ان يموت

مكسوبا للقاتل
ح

في ذلك الوقت وان لا يموت لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه اي على
المقتول الاجل فانهم قالوا تولد موته من قتل القاتل ولو لم يقتل لعاش الى اجله الذي علم الله
موته فيه لولا القتل قالوا ابو الهذيل من المعتزلة انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت والا
لكان القاتل مغير المعلوم الله تعالى وهو محال اجيب بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر لولا القتل
لانه ليس تغيير المعلوم الله تعالى بيان هذا الكلام ان الله تعالى لما علم قتله كان قتله تقدير المعلوم واما
علمه ان يموت في وقت اخر فمعلق بعدم قتله وقطعه ليس تغيير المعلوم الله تعالى وانما يكون
تغييرا ان لو علمه بانه غير معلق بشي مفروض لكن لا اشكال على اهل السنة حيث قالوا لو
لم يقتل جاز ان يموت وان لا يموت لانهم ان ارادوا به عدم تعينه في علم الحق فهو انكار
للقضاء وان ارادوا به الامكان الذاتي فهو متفق بين الكل فلا بحث فيه جوابه ان المراد عدم
تعينه على الارض فلا بنا في ذلك تعينه القتل لنا اي لنا دليل ان الله قد حكم باجال العباد
اي الاوقات المقدرة لموتهم على ما علم الله تعالى من غير تردد بانه الباء متعلق بحكم اذا جاء اجلهم
لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة على ان المقتول ليس ميتا باجله بالاحاديث
الواردة في ان بعض الطاعات يزيد العمر كقوله عليه السلام لا ترد القدر الا الدعاء ولا يزيد في العمر
الا البر وقال عليه السلام من احب ان يبسط رزقه ويؤخر اجله فليصل رحمه البر بالكسر الاحسان
وهو في حق الابوين والاقربين ضد العقوق وهو الاساءة اليهم والتضييع لحقهم
صلة الرحم كناية عن الاحسان الى الاقربين من ذوي النسب والاصهار بالتعطف عليهم
والرفق بهم والرعاية لاحوالهم فاذا جاز الزيادة بالحسنة جاز النقصان بالسيئة وبالقتل
وبانه دليل على المعتزلة لو كان المقتول ميتا باجله لما استحق القاتل ذما في الدنيا ولا عقابا
في الاخرة ولا دية في قتل الخطاء ولا قصاصا في قتل العمد القصاص على وزن فعال

115

من المفاعلة وهي المساواة اذ ليس موت المقتول بخلقه اي بخلق القاتل ولا بكسبه اي القاتل
والجواب عن الاول اي الاستدلال بالاحاديث ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة
لكان عمره اربعين سنة اصل سنة سنهة فلامها ها لقولهم عاملته مسانهة وقيل
لامها واو لقولهم سنوات يريد ان الزيادة والنقصان بالنسبة الى عمره المقدر في علم الله تعالى
لولا الاسباب بالزيادة والنقصان قيل هذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه
واحد قلنا الحق ان تعدد الاجل بهذا المعنى غير محال بل المحال ان يعلم الله تعالى موته في وقت معين
بلا تعليق فيقطع القاتل اجله وليس هذا مذهبا لاحد لكنه اي لكن الله تعالى يعلم انه يفعلها اي
الطاعة انما علق الاربعين على عدم فعلها مع علمه بفعله ترغيبا على الطاعة وتنفيرا عن
المعصية ولله حكم لا يحصى ويكون عمره سبعين سنة فنسب هذه الزيادة الى تلك الطاعة
بناء على علم الله تعالى انه لولاها اي الطاعة لما كانت اي وجدت تلك الزيادة واصل هذا
ان الله تعالى كما يعلم المعدوم الذي يوجد يعلم المعدوم الذي لا يوجد انه لو وجد كيف يوجد
كما اخبر عن اهل النار انهم لو ردوا الى الدنيا لعادوا الى كفرهم مع علمه انهم لا يردون
لقوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ويمكن تاويل الاحاديث بان الطاعة
يزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو الكسب الكمال بالاعمال الصالحة التي بها تكمل
النفوس الانسانية فيفوز بالسعادتين وهذا التاويل وان كان احسن بحسب المعنى
لكن الاول اظهر من حيث اللفظ لعدم احتياجه الى تقدير شي او يقال المراد من الزيادة
البركة في رزقه بحسب التوفيق في الطاعة وعمارة اوقاته بما ينفعه في الاخرة وصيانتها
عن الضياع في غير ذلك او يقال بقاء ذكره الجميل فكانه لم يمت او يجري له ثواب عمله الصالح
بعد موته او يقال انه بالنسبة الى ما يظهر للملائكة في اللوح المحفوظ ونحو ذلك فيظهر في اللوح

المحفوظ ونحو ذلك فيظهر في اللوح ان عمره ستون الا ان تصل رحمه فان وصل الرحم زيد له اربعون
وقد علم الله تعالى ما يقع له من ذلك وهو قوله تعالى لكل اجل كتاب ، ويثبت بالنسبة الى علم الله تعالى
وما سبق به قدره لا زيادة بل هو مستحيل وبالنسبة الى ما ظهر للمخلوق فيتصور الزيادة و
هو المراد بالحديث وعن الثاني اي عن الاستدلال بالادلة القطعية ان وجوب العقاب والضمان
اي الدية والقصاص على القاتل تعبدا اي الطاعة فاظهار العبودية لا لارتكابه اي القاتل
المنهي وهو قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وكسبه اي القاتل الفعل اي الفعل
الذي يخلق الله تعالى عقيب الموت بطريق جري العادة لانه يمكن ان لا يخلق الله الموت فيعقبه
عقيب القتل لكن جرى العادة الله تعالى على ان يخلق الموت عقيب القتل فان القتل فعل القاتل
كسبا وان لم يكن خلقا والموت قايم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه اي في الموت
تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا اي منع كون الموت قايما بالميت ان الموت وجودي فيكون
التقابل بين الموت والحيوة تقابل التضاد لان المتضادين امران موجودان لا يجتمعان
في محل واحد من جهة واحدة كالسواد والبياض ولما كان الموت والحيوة امرين
موجودين كان بينهما تقابل التضاد بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة وتوجيه الاستدلال
بهذه الحيوة ان الموت كان متعلق الخلق وهو لا يتعلق الا بامر وجودي موجود في الخارج
فيكون الموت امرا موجودا في الخارج والاكثرون على انه اي الموت عدمي اي معدوم في
الخارج لا قايم بالميت لان العدمي لا يحتاج الى المحل فيكون التقابل بين الموت والحيوة
تقابل العدم والملكة لان الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا ومعنى خلق الموت
قدره اي قدر الله تعالى الموت والتقدير اعم من الخلق لانه يتعلق بالموجود والمعدوم بخلاف الخلق
الخلق الذي هو الايجاد والاختراع من العدم الى الوجود فانه لا يتعلق الا بالموجود دون المعدوم

والاجل واحد لا كما زعم الكعبي من المعتزلة ان للمقتول اجلين القتل والموت فانه زعم
ان المقتول ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت فعل الله تعالى فكانه يريد بالموت ما ليس
بالقتل وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله اي اجل المقتول الذي هو الموت هذا القول مردود لانه
يودي الى ان يكون العبد مانعا عن ابقاء الله تعالى عبده الى ما جعله اجلا له وهو محو لما فيه من
العجز له تعالى ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا وهو وقت موته بتحلل رطوبته
وانطفاء حرارته الغريزيتين كما في حال الشيخوخة واجالا اخترامية الاخترام الانقطاع
بحسب الآفات كالقتل والامراض والحرام رزق وهو في اللغة مصدر سمي به المرزوق
لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله اي يأكل الحيوان الرزق وذلك قد يكون
حلالا وقد لا يكون وهذا اي التفسير المذكور اولى من تفسيره اي من تفسير الرزق بما يتغذى
به الحيوان الباء في به راجع الى ما لخلوه تعليل لقوله اولى والضمير في لخلوه عايد الى ما يتغذى
عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه اي معنى الاضافة معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة
الحرام ليس برزق لانهم اي المعتزلة فسروه اي الرزق تارة لفظ تارة اما ظرف اي في بعض
الاحيان او مصدر وكذا اخرى بمملوك ياكله اي الرزق المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به
اي بما وذلك اي التفسيران المذكوران للمعتزلة لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول اي لكن
يلزم من تفسير المعتزلة على الوجه الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا لان المالكية غير
متصور ويلزم منه خلف وعد الله تعالى وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
وعلى الوجهين اي التفسير الاول والثاني للمعتزلة ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله
عايد الى من الله تعالى اصلا وهو باطل بالاية المذكورة وقد اجيب عنه بانه قد ساق اليه
كثيرا من المباح الا انه اعرض باساءته ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبر

في معنى الرزق يعني ما كان رزقا كان من الله تعالى البتة وانه لا رازق الا الله وحده معطوف
علي الاضافة وان العبد معطوف علي الاضافة يستحق الذم والعقاب علي اكل الحرام وما يكون ان
مستندا اي مضافا الى الله تعالى لا يكون قبيحا فلا يكون الرزق حراما والحرام رزقا
لانه لا يكون مضافا الى الله تعالى فانه يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والحال
ان من اكل الحرام يكون مستحقا للذم والعقاب فعلم ان الحرام لا يكون رزقا ولا يكون مستندا
الى الله تعالى والجواب ان ذلك اي كونه مستحقا للذم والعقاب بسوء مباشرة اسبابه باختياره
يعني لو قال المعتزلة انه لا رازق الا الله وحده فلا نزاع اصلا فكذا لو قال اهل السنة ان
القبايح لا يستند الى الله تعالى وما يستند اليه لا يكون قبيحا ولا يستحق مرتكبه الذم والعقاب فلا نزاع
فاذا لم يقل كل منهما علي ما يقوله الاخر حصل الاختلاف قال صاحب التبصرة الرزق في
اللغة اسم للقوت المقدر وهو يذكر ويراد به الملك قال الله تعالى ومما رزقناهم ينفقون
وقد يذكر ويراد به الغذاء قال الله تعالى وما من دابة في الارض الا علي الله رزقها والدواب
لا تملك لعدم الاسباب المشروعة له فكان المراد به ما حصل الاغتذاء وقيل الخلاف من
حيث العبارة لا غير وليس في التحقيق خلاف حلا وهو الصواب **وكل يستوفي رزق
نفسه** اي كل حيوان ياكل رزقه خلافا للمعتزلة لان بعض الناس ممكن ان يستوفي
كالانبياء وبعضه لا لان الحرام لا يكون رزقه **حلالا كان او حراما** لحصول التغذي
بهما جميعا اي بالحلال والحرام يعني كل احد لا يزيد رزقه علي عمره ولا عمره علي رزقه وما
زاد علي عمره من مملوكاته وقت حيوته فهو ليس من ارزاقه بل هو من ارزاق من
ينتفع به بعده **ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه او ياكل غيره رزقه**
لانما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان ياكله اي ياكل الغذاء ويمتنع ان ياكله غيره ولما

والكسب فلم كان كسب القبيح قبيحا موجبا لاستحقاق الذم دون خلقه قلنا لانه قد ثبت
ان الخالق حكيم الحكيم صفة من صفات الذات معناه انه ذو العلم القديم المطابق للمعلوم مطابقة
لا يتطرق اليها خفاء ولا شبهة ولا يتصور زوال وانه اتقن الاشياء كلها لا يخلق شيئا الا وله
اي للشيء عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها اي علي العاقبة الحميدة فعلى هذا لو اطلع كاسب
القبيح القبيح للعاقبة الحميدة فيه حل له ذلك يؤيده ما ذكره في تفسير القاضي ان بعض
المشايخ سئل عن قتل الخضر معصوما فاجاب لو اطلعت ما اطلعه يحل لك ما فعله لكن
يمكن ان يراد بما اطلعه الاطلاع الخاص فلما يحل له ما لم يؤمر وقيل ان الخالق متصرف في ملكه
فلا يقبح منه شيء بخلاف الكاسب فعلى هذا يكون كسب القبيح قبيحا قطعا فخلقنا ما نستقبحه
الهاء عايد الى ما من الافعال بيان لما قد يكون له فيها اي في الافعال حكم ومصالح كما في
خلق الاجسام الخبيثة الضارة كالحيات والعقارب والقبيح ما يستقبحه الطبع السليم المونة
بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه
قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب **والحسن منها** اي من افعال العباد وهو
ما يكون متعلق المدح في العاجل اي في الدنيا والثواب في الآجل اي في الآخرة كالايمان و
الصلوة والصوم وغير ذلك من الحسنات وهذا التفسير للحسن بالشرعي بما يترتب عليه وكان عليه
ان يفسر معناه حتى يظهر ترتب الحكم عليه فنقول الحسن عندهم ما امر به والقبيح ما نهي عنه
فالمباح واسطة بينهما وقيل القبيح ما نهي عنه والحسن ما لم ينه عنه فلا واسطة والاولى
ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح اي يكون جايز الطرفين
كالاكل والشرب والمشي وانما كان هذا التفسير احسن من التفسير الاول لان المباح علي
هذا التفسير كان من الحسن فانه لا يكون متعلق الذم والعقاب اعم من ان يكون متعلق

المدح والثواب كما في المامورات او لا يكون كذلك كما في ساير الافعال المباحة كالاكل والشرب
فيكون تعريف الحسن جامعا بخلاف التعريف الاول فانه لا يتناول المباح ولا يكون جامعا
والفرق بين التخيير والاباحة انه يمنع التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة وفي تعريف الحسن على هذا
التفسير نظر لان المكروه من القبيح يصدق عليه ما لا يكون متعلق للذم والعقاب فهو تعريف
الحسن لا يصدق عليه فتعريف القبيح ليس بجامع وتعريف الحسن ليس بمانع والصواب ان
تعرف الحسن بما لا يكون متعلق النهي والقبيح ما يكون متعلق النهي فيتناول المكروه على
نوعين كراهة تحريم وكراهة تنزيه كالاول داخل في القبيح والثاني في الحسن فلا يرد النظر
برضاء الله تعالى اي ارادته من غير اعتراض اي منع من الله تعالى والقبيح منها
اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الاجل اعلم ان
الحسن والقبيح مقول بالاشتراك على ثلثة معان الاول هو ان الحسن ما يكون ملايما للطبع
كالحلاوة والقبيح ما لا يكون كذلك كالمرارة والمعنى الثاني هو ان الحسن ما يكون صفة كمال
كالعلم والعدل والقبيح ما يكون صفة نقصان كالجهل والظلم والمعنى الثالث هو ان الحسن
ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الاجل كالايمان والقبيح ما يكون متعلق
الذم في العاجل والعقاب في الاجل والاولان عقليان اتفاقا والمعنى الثالث عقلي عند
المعتزلة والشرع كاشف عنه وشرعي عند اهل السنة فالشرع لو حسن القبيح او قبح الحسن
يصح عندهم لا عند المعتزلة ليس برضائه اي الله تعالى لما عليه اي على القبيح من افعال العباد
من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق
بالكل اي بالحسن والقبيح والخير والشر خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة انما يتعلق
بالحسن لا بالقبيح فالله تعالى يريد ايمان الكافر والمومن برغبتهم ولا يريد كفرهم ومعصيتهم اصلا

والصلوة والصوم والزكوة والحج وغير ذلك من الحسنات كم
كالكفر وشرب الخمر والزنى واللواطة واكل مال اليتيم والكلام بلا وغير ذلك من القبايح والضرب الاول منها برضاء الله دون الضرب الثاني

118

بناء على الاصل المذكور والرضاء قيل الرضاء حالة نفسانية يعقبه حصول ملايم مع
ابتهاج فهو غير الارادة بالضرورة لانها تسبق الفعل وهذا تعقبه وهو بهذا المعنى مجاز
في حق الله تعالى لانه لا يحدث له صفة عقيب امر البتة والمحبة ومحبة الله تعالى للعباد ارادة الهدى
والتوفيق لهم في الدنيا وحسن الثواب في الاخرة ومحبة العباد له ارادة طاعته والتحرز
عن معاصيه وعند الاشعري المحبة والرضا يعمان كل موجود كالارادة لانهما عندهم
بمعنى الارادة واورد عليه بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واجاب الاشعري بتاويل هذه
الاية بانه لا يرضى لعباده المؤمنين بدليل الاضافة اليها والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح و
الاستطاعة مع الفعل الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة والوسع اسماء
متقاربة عند اهل اللغة مترادفة عند المتكلمين وهي ثابتة للعباد في الافعال الاختيارية عند اهل السنة
خلافا للجبرية فانهم قالوا الخلق العبيد مجبور على خلق الله تعالى كالجمادات وفي هذا القول ابطال الامر والنهي
ورفع الشرايع وانكار الحسيات والضروري والتمادي للسوفسطائي وقالت القدرية وكثير
من الكرامية الاستطاعة ثابتة للعبد لكن قبل الفعل ليكون التكليف للقادر وقال اهل السنة
استطاعة الفعل مقارنة للفعل في مع الفعل معية زمانية وان تقدمت عليه بالذات ضرورة
تقدم العلة على المعلول خلافا للمعتزلة قال المعتزلة والكرامية الاستطاعة سابقة على
الفعل اذ لو لم تكن سابقة عليه لكان الفاعل بلا استطاعة عند تكليفه على الفعل واذا
لم يكن له استطاعة عند تكليفه يكون عاجزا اذ العاجز من لا استطاعة فلو كلف على الفعل
لزم تكليف العاجز وهو بط كما سياتي ان تكليف ما لا يطاق بط بالاتفاق وهي اي
الاستطاعة حقيقة القدرة التي يكون بها اي بالقدرة الفعل اي فعل العبد
اشارة الى ما ذكر ابها عايد الى صاحب التبصرة وهو رئيس الحنفيين في علم الكلام من ايمانا

وهي م م

اي الاستطاعة عرض يخلقه اي العرض الله تعالى في الحيوان يفعل اي الحيوان به اي بهذا العرض الافعال الاختيارية

اي الاستطاعة علة للفعل لان الله تعالى علق خلق الفعل على خلق القدرة فيه وذا ليشعر بالعلية

منهما لان علة الشيء تقارنه والجمهور على انها اي الاستطاعة شرط لاداء الفعل لا علة لانها

ليست من احدى العلل الاربع وهو ظ لان العلة هو الحكمة الله تعالى او العبد وفيه اشارة

الى ان مذهب المعتزلة او الان الشرط سابق وبالجملة اي سواء كانت الاستطاعة علة

او شرطا هي اي الاستطاعة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب

والآلات بهذا خرج العلم والارادة والحيوة لان كلا منهما ليس مخلوقا عند قصد الاكتساب

اما الحيوة والعلم فلسبقهما على القصد ولو بتجدد الامثال واما الارادة فلانها عين القصد

فلا يصدق عليه انه يخلق عند القصد فان قصد العبد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل

العبد الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر وكان هو اي العبد المضيع

بقدرة فعل الخير فيستحق العبد اللوم والعتاب لتضييعه قدرة الخير وصرف قدرته الى الشر

فلهذا اي لتضييع العبد ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع اذ المراد حقيقة القدرة

لا نفي الاسباب والآلات لانها كانت ثابتة لهم وانما المنفي عنهم حقيقة القدرة التي يتعلق

الفعل بها اي يضيعون الاستطاعة للسمع اذ الذم تلحق بانعدام حقيقة القدرة وانعدام

حقيقة القدرة يكون في تضييعهم لاشتغالهم بضد ما امر بهم اي لا يقصدون كلام الله على

وجه التامل بل يسمعون على وجه العناد والانكار واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون

مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه اي على الفعل والا اي وان لم يكن مقارنة للفعل

لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر تعليل لزم من امتناع بقاء الاعراض

فان قيل من طرف المعتزلة لو سلم استحالة بقاء الاعراض باعيانها واشخاصها فلا نزاع

في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال اي زوال الاعراض فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة

يعني انه لم يرد التجدد في الاعراض في الزمانين ولو سلم لم يلزم التجدد في الاعراض م م م

119

بمعنى الملك فلا يمتنع اي يكون الرزق بمعنى الملك كما قال المعتزلة هو مملوك ياكله المالك اي ياكله

غيره وبعض اصحابنا نظر الى انواع الاطعمة يسمى ارزاقا ويؤمر بالانفاق والله يضل

من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الله الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده

اي يقدر ويحدث ضلالة من يريد ضلالته ويوجد هدايته يعني لا يتحقق الضلالة

وهي سلوك طريق لا يوصل الى المط ولا الاهتداء اي وجدان ما يوصل الى المط الا بارادة

الله تعالى لانهما من الممكنات ولا يوجد ممكن بدون تعلق ارادة الله تعالى بوجوده واصل

الضلال الهلاك يقال ضل الماء في اللبن اذا صار مستهلكا فيه وفي التقييد اي بالمشية

في قوله يضل من يشاء ويهدي من يشاء اشارة الى انه ليس المراد بالهداية بيان طريق

الحق على ما قاله المعتزلة لانه اي البيان عام في حق الكل اي المسلم والكافر ولا الاضلال

عبارة عن وجدان العبد ضالا المصدر مضاف الى المفعول اي وجدان العبد ضالا

كما ذهب اليه المعتزلة او تسمية ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى رد لقول المعتزلة

يعني ان خلق الضلال مختص بالله فتعلقه بمشية الله تعالى مفيد واما الوجدان والتسمية

فليس مخصوصا لله تعالى بل يصح نسبة الوجدان والتسمية الى العبد ولا معنى لتعليق ذلك

بمشية الله تعالى والحاصل ان التعليق خلق الضلالة بالمشية معنى لانه ليس عاما في حق الكل

بخلاف الوجدان والتسمية نعم قد يضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم كانه اشارة

الى جواب سائل وهو ان يقال لا نسلم ان الهداية عبارة عن خلق الاهتداء وان الضلال عبارة

عن خلق الضلالة والا لما جاز اضافة الهداية الى النبي عليه السلام بان يقال ان النبي عليه السلام

هاد ولا اضافة الاضلال الى الشيطان بان يقال انه مضل الا الملازمة فلان غير الله تعالى

ليس بخالق واما بطلان التالي فلانه جاز الاضافة اليهما فيكون الهداية عبارة عن بيان

طريق الحق والاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا فاجاب بقوله نعم قد يضاف الهداية الى
النبي عم مجازا المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب من جاز الشيء
يجوزه اذا تعداه واذا استعمل اللفظ في معناه المجازي فقد جاز مكانه الاول ووضعه الاصلي
فعلى هذا يكون المجاز مصدرا ميميا اصله مجوز ليستعمل بمعنى اسم الفاعل ثم نقل اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له وقد يوجه بان المتكلم جاز في هذا اللفظ عن معناه الاصلي الى معنى آخر
فهو محل الجواز فعلى هذا التوجيه يكون المجاز اسم مكان بطريق التسبب كما في قوله تعالى وانك
لتهدي الى صراط مستقيم والمراد به البيان والدعوة كما يسند الى القران في قوله تعالى ان هذا
القران يهدي للتي هي اقوم لكونه سببا للاهتداء وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا
في قوله تعالى ولاضلنهم والفعل الواحد لا يضاف الى الله تعالى والى غيره بجهة واحدة فكان
المراد ما قلنا كما يسند الى الاصنام مجازا لقوله تعالى حكاية عن ابرهيم عم واجنبني وبني ان نعبد
الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا
اي عند اهل الحق خلق الاهتداء ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد هذا جواب عن سؤال مقدر
تقريره انه اذا كان الاضلال والاهتداء بخلق الله تعالى فكيف يكون لقوله هداه فلم يهتد
لان معناه ح خلق ولم يخلق فلا يكون له اذن معنى فاجاب بقوله مجاز اي مجاز مرسل
لانه
من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم [illegible] الدلالة والدعوة الى الاهتداء لازم بخلق
الاهتداء عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب
[illegible] بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت يعني لو كانت الهداية عبارة عن بيان طريق
لم يكن لقوله تعالى انك لا تهدي اي لا تقدر على خلق الهداية ولو كان الهداية بيان طريق الصواب
لما صح النفي عن النبي عم لانه بين طريق الصواب لمن احبه وابغضه فيكون الهداية بمعنى خلق

120

خلق الاهتداء روي عن سعيد بن المسيب عن ابيه انه قال لما حضر ابا طالب الوفاة جاءه
رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد عنده ابا جهل وعبد الله بن ابي امية ابن المغيرة فقال
النبي عليه السلام يا عم قل لا اله الا الله كلمة احاج بها عند الله قال ابو جهل وعبد الله بن ابي امية
اترغب عن ملة عبد المطلب فلم يزل رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرضها عليه ويعاودانه
بتلك المقالة حتى قال ابو طالب اخر ما كلمهم به وانا على ملة عبد المطلب وابى ان يقول لا اله الا
الله فانزل الله تعالى في ابي طالب انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء قوله من
احببت يكون على معنيين احدهما احببته للقرابة والاخر احببت ان يهدي ولكن الله
يهدي يرشد من يشاء بدينه وهو اعلم بالمهتدين يعني من قدر له الهدى وقوله عم اللهم
الميم عوض عن يا ولذلك لا يجتمعان وهو من خصائص هذا الاسم كدخول يا عليه مع لام
التعريف وقطع همزته وتاء القسم وقيل اصله يا الله امنا بالخير فخفف بحذف حرف النداء
ومتعلقات الفعل وهمزته اهد قومي مع انه بين النبي عم الطريق ودعاهم الى الاهتداء
يعني ان الهداية لو كانت عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله عم اللهم اهد قومي
معنى لانه عم بين طريق الصواب فيكون طلب الهداية طلب الحاصل وهو ح منه عم
لانه عبث فتعين ان الهداية خلق الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي
الدلالة الموصلة بالفعل الى المط وعندنا الدلالة على ما يوصل الى المط سواء حصل
الوصول والاهتداء او لم يحصل وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب
على الله تعالى اي من جملة اصول الحق ان ما هو الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى
خلافا للمعتزلة اختلفت العقلاء في انه هل يجب على الله تعالى شيء من الاشياء ام لا فعند
اهل الحق انه لا يجب على الله تعالى شيء من الاشياء لان الوجوب حكم من الاحكام لا يثبت الا بالشرع

ولا حاكم على الشارع الذي هو الله تعالى فلا يجب عليه شئ ولانه لو وجب عليه شئ فان لم
يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم
وان استوجب بتركه الذم كان البارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعله وهو محال عليه تعالى وقالت
المعتزلة وجب على الله تعالى امور وهو اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على الكبائر
قبل التوبة وان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا وان لا يفعل القبيح لها عقلا واما اللطف
فهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية واما الثواب فهو نفع مستحق مقترن
بالتعظيم والاجلال فهو واجب على الله تعالى جزاء على التكاليف والطاعة واما الاصلح فواجب
عليه تعالى عقلا ان لا يفعل القبيح لان الله تعالى عالم بقبح القبيح فيكون مستغنيا عنه فوجب
ان لا يفعل ذلك وغير ذلك من الاشياء والنقوض المتفرعات على وجوب الاقدار والتمكين والالما
خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة لان الاصلح ان يكون مؤمنا وغنيا ولما كان
له اى لله تعالى منة على العباد بسبب اعطائهم النعم واستحقاق شكره في الهداية وافاضة انواع
الخيرات لكونها اى المذكورات اداء للواجب واداء الواجب لا يوجب شيئا من ذلك قيل ايجاب
الحكمة واقتضائها لا ينفى عن الامتنان الا يرى ان منة الوالد المشفق واجب على ولده
عقلا وشرعا مع انه لا اختيار له في شفقته على ولده فكيف بمن له اختيار في عدم لطفه
ولكنه ارحم لعباده من الوالد لولده كما ورد في الخبر الصحيح فايجاب رحمته وحكمته لا ينافي
وجوب امتنانه على عباده ولما كان امتنانه اى الله تعالى على النبي صلى الله عليه وسلم فوق
امتنانه على ابي جهل لعنة الله اذ فعل الله تعالى بكل منهما اى من النبي عم وابي جهل غاية
مقدوره من الاصلح له قيل التسوية بين النبي عم وغيره فيما اوجب الحكمة كاعطاء القدرة و
العقل في النبي عم والنبي عم لا يوجب التسوية في فضله عليهم والله تعالى فضل انبياءه با
والنبوة

بان يقال وان دل دليلكم على ان النار والجنة مخلوقتان في الآن ولكن عندنا ما ينفيه وهو
قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها الآية فانها تدل على انهما غير مخلوقتان الآن قلنا في الجواب
عن المعارضة يحتمل الحال والاستمرار يعني ان هذه الآية يحتمل ان يكون للاستقبال دون الحال والاستمرار
وبالاحتمال لا يتم المقصود ويحتمل ان يكون الجعل بمعنى التمليك والتخصيص لا الخلق فلا يصلح
حجة لهم ولو سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارضة اى ولو سلم انه للاستقبال وانه
معارض لقوله تعالى اعدت للمتقين واعدت للكافرين ولكن قصة آدم وحوا تبقى سالمة
عن المعارضة فيكون الجنة والنار مخلوقتان الان ومن زعم ان الجنة والنار لم يخلق بعد
قال انه بستان في ارض فلسطين او بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم
وحمل الاهباط على الانتقال منها الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا وفيه نظر
لان الهبوط في اللغة النزول لا الانتقال اذ الظاهر امتناع حقيقته لو اتبعوا دما وههنا ليس كذلك
قالوا اى المنكرون على وجودهما الان لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل في الاصل
انتهاء الشئ في الفساد اكل الجنة اى الثمر الذي يؤكل بمعنى الماكول لقوله تعالى اكلها دائم لكن
اللازم اى دوام اكل الجنة باطل لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه قلنا لا خفاء في انه لا يمكن
دوام اكل الجنة بعينه لان المراد بالاكل الماكول وهو ثمار الجنة باتفاق المفسرين وذلك غير
دائم عند فنائه عند اهل الجنة باكلهم وانما المراد بقوله تعالى اكلها دائم الدوام بانه اذا فني
منه شئ اى من اكل الجنة جئ ببدله يعني المراد بالدوام الدوام بالنوع لا الدوام
بالجزء والشخص وهذا اى الدوام المذكور لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم
الفناء بل يكفي في الهلاك الخروج عن الانتفاع به كما في حين الهلاك ولو سلم ولو سلمنا
ان الهلاك يستلزم الفناء فيجوز ان يكون المراد به اى بقوله كل شئ هالك الا وجهه كل ممكن

فهو هالك في حد ذاته يعني ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم قال بعض ارباب
المكاشفة لا وجود الا للواجب لكن ينعكس ظله في مرايا الماهيات فظن انها موجودة فكل ممكن هالك
في نفسه وكان الله ولم يكن شئ الآن كما كان وهو قول خارج عن طور العقل حاصل هذا
الجواب ان يقال لا نم ان اللازم بط لانه لا تنافي بين هذين الايتين فان المراد من دوام اكل الجنة
في قوله تعالى اكلها دايم هو الدوام النوعي لا الدوام الشخصي والمراد من الهلاك في قوله تعالى كل
شئ هالك الا وجهه هو الهلاك اللحظي لا الهلاك الدايمي فلا تنافي بين الدوام النوعي والهلاك
اللحظي وانما التنافي بين الدوام الشخصي والهلاك الدايمي ولو سلم ان المراد بالدوام هو الدوام
الشخصي لكن لا نم انه ينافي في قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه لان المراد من الهلاك ليس الانعدام
والانتفاء بل المراد به هو الخروج عن الانتفاع به وهو لا يستلزم الانعدام والانتفاء ولو
سلم ان المراد بالهلاك هو الانعدام والانتفاء لكن لا ينافي قوله تعالى اكلها دايم لان المراد
من قوله كل شئ هالك الا وجهه ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته **باقيتان لا**
تفنيان ولا يفنى اهلهما اى دايمتان لا يطرأ عليهما العدم المستمر لقوله تعالى في
حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ما قيل كانه اشارة الى جواب سؤال وهو ان يقال
ان قول المص باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما ينافي ما قيل من ان الجنة والنار يهلكان في
وقت لحظة فاجاب بقوله وما قيل من انهما يهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شئ هالك
الا وجهه فلا ينافي البقاء جواب بان هذا النفي اشارة الى قوله لا يطرأ عليهما عدم مستمر على انك
قد عرفت اشارة الى قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء انه لا دلالة في الاية في قوله تعالى
كل شئ هالك الا وجهه على الفناء وذهب الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما وهم اصحاب
جهم بن صفوان وهو من الجبرية وهم قائلون بانه اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار

النار النار فاستمتع اهل الجنة بقدر اعمالهم واهل النار لم ذاقهم الله العذاب بقدر اعمالهم وكفرهم
ثم افنى الله تعالى الجنة والنار [illegible] واهلهما احتجوا بقوله تعالى هو الاول والاخر واحتجوا ايضا
بان القوى الجسمانية متناهية عدة ومدة فلا بد من فنائها وبان الاحراق يفني الرطوبة
والبنية وهما شرط الحيوة فبقاء الحيوة معه خروج عن قضية العقل اجيب عن الاول بمنع
تناهي القوة الجسمانية كما بين في موضعه وعن الثاني بان الحيوة بخلق الله تعالى بلا اشتراط
البنية والرطوبة كما في السمندر فانه حيوان مأواه النار ولا يتأذى به والاولى ان يقال
حيوة الجهنمي يفنى ويتجدد كل حين كما قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وهو
اى مذهب الجهمية قول بط مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه اى مدعى الجهمية شبهة
فضلا عن حجة اى دليلهم لا يفيد شبهة اى دليلا ظنيا فضلا عن ان يكون حجة قطعية
والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها روى ابن عمر رضي الله عنهما انها تسعة ١ الشرك بالله
اى الكفر وان لم يعبد الصنم نعوذ بالله و ٢ قتل النفس سواء قتل نفسه وغيره بغير حق احتراز
عن القتل قصاصا والقتل لنفسه يوجب القصاص وانما سقط في الدنيا لتعذر الطلب
و ٣ قذف اى شتم المحصنة بفتح الصاد وهي الحرة المكلفة المسلمة العفيفة التي احصنها الله
الله تعالى عن القبايح والزنا وبكسرها التي احصنت فرجها من الزنا ويشترط معها في الرجم
الدخول بنكاح صحيح و ٤ الزنا وهو الوطي في قبل المرأة خال عن الملك وشبهته فوطي
البهيمة ليس بزنا وكذا الايلاج بلا غيبة الحشفة وكذا وطي المرأة ظنها زوجته اذ فيه شبهة
الملك ولذا لا حد فيه و ٥ الفرار عن الزحف وهو الجيش الذي يرى لكثرته كانه يزحف اى
يدب دبيبا والمراد ههنا الفرار عن الجيش في العدو ولكن بجبان بقيد بالمثل والضعف
و ٦ السحر هو اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة باعمال يجري فيها التعلم فيخرج

المعجزة والكرامة وقيل السحر فعل يسمى بتخييل الناظر انه قد فعل الشيء الفلاني وما فعله وتخييل
انه قتل فلانا وما قتله وما اشبه ذلك و ٧ اكل مال اليتيم الا بجهة الشرع كما قال الله تعالى ولا
تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن واما اخذه قضاة الزمان حقا للقسمة فاصله مشروع
اذا لم يتعين لمن بيت المال حق وكمية متكله و ٨ عقوق الوالدين المسلمين و ٩ الالحاد في الحرم
اي الذنب فيه ولو صغيرة فالكبيرة فيه كبيرتان وقيل الالحاد فيه منع الناس عن عمارته
والالحاد في اللغة الميل عن القصد ولذا سمي اللحد لحدا لانه في ناحية الملحد العادل عن
الحق المدخل فيه ما ليس منه يقال قد الحد في الدين ولحد وزاد ابو هريرة رض اكل الربو
وهو زيادة اخذ البدلين في البيع مع اتحاد الجنس والدرهم مع الدينار مختلفان في
الجنس وكذا الحنطة مع الشعير وغيره من الحبوب وذكر اكله لكونه معظم منافعه وزاد علي رض
السرقة وهي الاخذ خفية مال الغير قدر نصاب محرز بمكان او حافظ بلا تاويل شبهة ونصابها
عشرة دراهم او قيمته او دينار عند ابي حنيفة وثلثة دراهم عند مالك وشرب الخمر وهو المسكر
من ماء العنب في عند ابي حنيفة واصحابه والمسكر من اي ماء كان نيا او غيره عند الشافعي
رح وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر كالمسكر وان كان من غير العنب او
اكبر منه كقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة وكايذاء الرسول فانه فوق عقوق الوالدين
وقيل كل ما توعد عليه الشارع الضمير في عليه عايد الى ما بخصوصيته في القران او الحديث كالحد
والوعيد بالنار في الاخرة واكل مال اليتيم وقيل بشرط ان يكون الوعيد شديدا وقيل
كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عليها فهي صغيرة ولذا قال لا كبيرة مع
الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار وقال صاحب الكفاية الحق انهما اي الصغيرة والكبيرة اسمان
اضافيان لا يعرفان بذاتهما بل بالاعتبار وكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وكل
وان اضيفت الى

وما اخذه قضاة الزمان حقا للقسمة فاصله مشروع

مقدار السرقة

الى ما دونها اي في الاثم فهي كبيرة فيه بحث لان الفقهاء فرقوا بينهما بان الكبيرة تسقط
العدالة في الشهادة دون الصغيرة ولذا ائمة الحديث فرقوا بينهما بان الصغيرة تكفر بالحسنات دون
الكبير كما ورد في الحديث ان الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات
لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر وحملوا عليه قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وعلى ما ذكره
صاحب الكفاية لا يجري من الفرق بينهما بل هو معنى لغوي لا كلام فيه والكبيرة المطلقة اي بالنسبة
الى نفسها بدون الاضافة هي ما كان ذنب اكبر منه وبالجملة اي حاصل الكلام ان الكبيرة المطلقة
التي هي غير الكفر **لا تخرج العبد المؤمن من الايمان** لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان
خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين
المنزلتين اي بين الكفر والايمان يعني ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لانتفاء الاعمال الصالحة
التي هي جزء من حقيقة الايمان ولا كافر لبقاء التصديق الذي هو اصل الايمان فالمراد
من مرتكب الكبيرة من اتى بالكبيرة ولا ياتي بالاعمال الصالحة اما من اتى الكبيرة واتى الاعمال
الصالحة ايضا يلزم ان يكون مؤمنا عندهم لعدم انتفاء التصديق والاعمال الصالحة
فلا يكون ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر على الاطلاق عند المعتزلة صحيحا الا ان يكون مرادهم
ما ذكرنا بناء مفعول له لقوله حيث زعموا على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان
ولقائل ان يقول ان كانت الاعمال الصالحة جزءا من حقيقة الايمان لزم ان يكون مرتكب الكبيرة
كافرا عند المعتزلة لان انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل فلا يثبت المنزلة بين المنزلتين
اعلم ان المعتزلة قالوا ان الحسنات يذهبن السيئات ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة
الواحدة تحبط جميع الطاعات للتنافي بين الحسنات والسيئات عندهم رد عليه بقوله تعالى ان الله
لا يضيع اجر من احسن عملا وبانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال طاعات العمر بتمامها بلقمة

الكبيرة تسقط العدالة دون الصغيرة

من الربوا او جرعة من الخمر كمن خدم كريما مائة سنة ثم خالف امرا من اوامره ثم انهم اختلفوا
في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحذورات وعند ابي الهذيل فعل الطاعات
واجبة او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي
ان يكون مذهبا لعاقل ولا تدخله اي العبد المؤمن في الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا
الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر فانه لا واسطة بين الايمان والكفر قيل ان النص قد
نطق بصدور العصيان عن الانبياء عليهم السلام فلا اقل من الصغيرة فان قالوا بكفر الانبياء فقد
كفروا وان لم يقولوا فقد تركوا مذهبهم فظهر بطلان قولهم لنا اي دليلنا على ان مرتكب الكبيرة
مؤمن لا كافر من وجوه الاول ما سيجيء من ان حقيقة الايمان اي الايمان الشرعي هو التصديق القلبي
فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به اي بالتصديق القلبي الا بما ينافيه وهو الكفر فمن وجد فيه الاقرار
باللسان والتصديق بالقلب اتصف بكونه مؤمنا فما لم يتبدل التصديق بالتكذيب والاقرار بالانكار
لا يوصف بكونه كافرا واذا لم يكن كافرا كان مؤمنا فلا واسطة بين التصديق والتكذيب
الا بالشك والتوقف وانه كفر بالاتفاق ومجرد الاقدام على الكبيرة بغلبة شهوة في الزنا
او حمية او انفة كلاهما بمعنى الغيرة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب من الله تعالى
ورجاء العفو العفو محو الجريمة من عفا اذا درس والعزم في اللغة توطين النفس على الفعل على التوبة
التوبة عند المعتزلة علة موجبة للمغفرة وعندنا سبب محض للمغفرة فاذا وصف العبد بها كان
رجوعا عن المخالفة المعصية فاذا وصف الباري تعالى بها اريد بها الرجوع عن العذاب الى المغفرة
والتوبة على ضربين ظاهر وباطن فالظاهر هي التوبة من الذنوب الظاهرة وهي مخالفات
ظواهر الشرع وتوبته ترك المخالفات واستعمال الجوارح بالطاعات والباطن هو توبة القلب
من ذنوب الباطن وهي الغفلة عن الذكر حقا يتصف به بحيث لو صمت لسانه لم يصمت قلبه

قلبه وتوبة النفس قطع علاقة الدنيا والاخذ باليسير من القناعة والتعفف وتوبة العقل
الاشتغال في حكم الاوقات بانواع الخلوات والتفكر في بواطن الايات واثار المصنوعات الملكوتيات
وترك التطلع للكرامات والاعجاب بالنفس لما يرد عليه ويلقيه لا ينافيه اي لا ينافي الاتصاف بالايمان
قوله مجرد الاقدام هو مبتداء وقوله لا ينافيه خبره نعم جواب سوال مقدر وهو ان يقال اليس الاقدام
على الكبيرة كفرا اصلا فاجاب بقوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال اي عد الكفر حلالا وطلب الكبيرة حلالا
والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب اي تكذيب الله تعالى ورسوله ولا نزاع في ان من المعاصي
اي بعض المعاصي ما جعله الشارع امارة التكذيب وعلم كونه اي كون ما جعله الشارع كذلك
اي امارة معنى لذلك الكاف في موضع رفع اي الامر كذلك ويجوز ان يكون نصبا صفة لمصدر
محذوف بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر
ونحو ذلك مما يثبت بالادلة انه كفر فاذا وجد ذلك العلاقة ارتفع التصديق القلبي ولا يكون
الاقرار باللسان معتبرا وبهذا اي بما ذكرنا من قولنا ولا نزاع في ان من المعاصي الخ ينحل ما يقال
ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر باللسان المصدق
بالقلب كافرا بسبب شيء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك الثاني الايات
والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي اي على مرتكب الكبيرة كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
كتب عليكم القصاص في القتلى وكقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا
يعني صادقا في توبته ويقال تنصحون لله تعالى فيها من غير نفاق سئل عن عمر بن الخطاب
رض عن التوبة النصوح قال هو الرجل يتوب من عمل السوء ثم لا يعود اليها ابدا وقوله
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الاية وهي كثيرة اي الايات والاحاديث الدالة على اطلاق
المومن على مرتكب الكبيرة كثيرة حاصل الوجه الثالث ان يقال ان الكبيرة لو كانت تخرج المومن

عن الايمان وتدخله الكفر فاطلق الله تعالى في اياته ورسوله في احاديثه اسم المؤمن على مرتكب
الكبيرة لكن اللازم بط لورود الايات والاحاديث على الاطلاق وكذا الملزوم مع ان انتفاء اجماع
الامة الاجماع العزم على امر حكم لا يخالف وقيل هو اتفاق المجتهدين من امة محمد عم في عصر على
حكم شرعي من عصر النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة
من غير توبة والدعاء معطوف على الصلوة والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق
متعلق باجماع الامة على ان ذلك اي الصلوة والدعاء والاستغفار لا يجوز لغير المؤمن يعني
ان مرتكب الكبيرة لو لم يكن مؤمنا لما اجتمعت الامة بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير تفرقة
بين المطيع والعاصي والدعاء والاستغفار عليه لان الصلوة على الكافر والدعاء والاستغفار
غير جايز واللازم بط وكذا الملزوم احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم
ان مرتكب الكبيرة فاسق من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها اذا خرجت والفاسق في
الشرع الخارج عن امر الله بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلث الاولى التغابي وهو ان يرتكبها
احيانا مستقبحا اياها والثانية الانهماك وهو ان يعتاد على ارتكابها غير مبال بها والثالثة
الجحود وهو ان يرتكبها مستصوبا اياها فاذا شارف هذا المقام وتخطى خططه خلع ربقة
الايمان من عنقه ولابس الكفر وما دام في درجة التغابي او الانهماك فلا يسلب عنه اسم المؤمن
لاتصافه بالتصديق الذي هو مسمى الايمان والمعتزلة لما قالوا لعل الايمان عبارة عن مجموع
التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجحوده جعلوا الفسق قسما ثالثا
نازلا بين منزلتي المؤمن والكافر اختلفوا في انه اي الفاسق مؤمن وهو مذهب اهل السنة
او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري المنافق في اللغة مشتق
من نافق اليربوع هو يكون لليربوع جحران احدهما نافقاء والاخر قاصعاء فيظهر نفسه في احدهما

ويخرج عن الاخر ولهذا يسمى المنافق منافقا لانه يظهر عن نفسه انه مسلم ويخرج من الاسلام لا
الى الكفر احتج الحسن البصري بقوله عم اية المنافق ثلث اذا وعد خلف واذا حدث كذب واذا
ائتمن خان وبان من اعتقد ان في البيت مهلكا لم يدخل فيه ولو دخل فيه علم انه غير معتقد
وجوابها مامر من الوجوه الثلثة ان الكبيرة لا تخرج من الايمان واجيب عن الحديث ايضا بان هذه
الثلث اذا كانت ملكة للشخص كانت اية نفاق والا فلا وقيل كل فعل يصر عليه الفاعل كان ملكة فعلم
منه ان اصرار الكبيرة اية النفاق فاخذنا المتفق عليه اي الفاسق وتركنا المختلف فيه وقلنا
هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب عنه اي عن الوجه الاول ان هذا
اي المذكور من الدلائل احداث للقول المخالف لما اجمع واللام متعلق بمخالف عليه السلف من عدم
بيان … المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا لان المخالف عليه القدماء باطل لا محالة
الوجه الثاني للمعتزلة انه اي مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا
جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عم لا يزني الزاني وهو مؤمن وجه الاستدلال بهذا الحديث
هو ان يقال ان قوله وهو مؤمن وقع حالا من قوله لا يزني الزاني اي لا يزني الزاني حال كونه
مؤمنا ولا ايمان لمن لا امانة له وجه الاستدلال بهذا الحديث انه عم سلب الايمان عمن لا يحفظ
الامانة وعدم حفظ الامانة من الكبائر ولا كافر معطوف على قوله ليس بمؤمن لما تواترت
من ان الامة كانوا لا يقتلونه اي مرتكب الكبيرة ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه
في مقابر المسلمين والجواب عنه اي عن الوجه الثاني ان المراد بالفاسق في الاية هو الكافر
فان الكفر من اعظم الفسوق بدليل ما بعده من قوله تعالى وقيل لهم ذوقوا عذاب النار
التي كنتم بها تكذبون والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر اي المنع
عن المعاصي على ان هذه الافعال ليست من شان المؤمن لكونها منافية للايمان ولا جامعة

ويجب الحمل لئلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوي بدليل الآيات هذا اشارة الى جواب سائل
وهو ان يقال لم قلتم ان المراد بالفاسق هو الكافر وهو عام يتناول الكافر وغيره وان
الحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر مع انه يتناول ذلك وغيره وذكر العام
وارادة الخاص لا يجوز لان العام لا يدل على الخاص من غير قرينة فاجاب الشارح بقوله
بدليل الآيات والاحاديث يعني ان بعض الآيات والاحاديث تدل صراحة على ان الفاسق مؤمن
وبعض الآيات والاحاديث يدل اجمالا عليه فحمل المجمل على المفصل لان القاعدة حمل المجمل
على المفصل دون العكس والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عم لابي ذر
لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق قوله وان زنى وان سرق مقول القول على رغم انف
ابي ذر حين قال عم من قال لا اله الا الله دخل الجنة قال ابو ذر يا رسول الله وان زنى
وان سرق وكرر ذلك حتى قال عم وان زنى وان سرق اه احتجت الخوارج بالنصوص
الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك اي الايمان فاولئك هم الفاسقون
ومن لم يحكم اي لم يعمل بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله عم من ترك الصلوة متعمدا
فقد كفر وفي ان العذاب معطوف على في ان الفاسق مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب
على من كذب وتولى اي اعرض اصل الاعراض الذهاب عن المواجهة اي جهة العرض
لا يصليها اي لا يدخل النار الا الاشقى الذي كذب وتولى وان الخزي اليوم واصل الخزي
ذل يستحيي منه والخزي ههنا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر او
نقول المراد من عموم الخزي الكامل فيلزم انحصار افراده في الكافر لا انحصار افراد الخزي
مطلقا فيه والسوء على الكافرين الى غير ذلك والسوء بالفتح الرداءة والفساد وبالضم الضرر
والمكروه والجواب انها اي النصوص متروكة الظواهر فالمراد من لم يحكم بما انزل الله اصلا دالا

ولا نزاع في كونه والفاسق محمول على الكامل في فسقه لان مطلق الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الايمان
والعذاب على من كذب مخصوص لا عام للاتفاق على عذاب اهل الكبيرة وهم ليسوا بمكذبين
والمراد من الحديث من استحل ترك الصلوة عمدا فقد كفر للنصوص الناطقة على ان مرتكب الكبيرة
ليس بكافر وللاجماع معطوف على للنصوص المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج
عما انعقد عليه الاجماع ولا اعتداد بهم والله لا يغفر ان يشرك به اي بالله الاشراك
جعل احد شريكا باحد والمراد ههنا اتخاذ اله غير الله تعالى اي الكفر مطلقا لا يغفر فان الكافر مطلق
من لا ايمان له فان اظهر الايمان فمنافق وان كفر بعد الايمان فمرتد وان قال بالاثنين فمشرك وان تدين
بدين فكتابي وان قال بقدم الدهر واسند الحوادث الى الدهر فدهري وان كان مع اعتراف
النبوة واظهار الشرع فزنديق باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب
بعضهم وهو الاشعري الى انه يجوز عقلا اي جواز غفران الشرك عقلا لان العقاب حقه فيحسن
اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وانما علم عدمه اي عدم الغفران بدليل
السمع لان عند الاشعري لا يقبح من الله شئ وذهب بعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة اي
مقتضى الحكمة الحكمة يقال بالاشتراك على معنيين الاول كون الحي بحيث يعلم الاشياء على ما هي عليه
في نفس الامر وثانيهما كونه بحيث يصدر عنه الافعال المحكمة الجامعة التفرقة بين المسئ والمحسن
لان الله تعالى حكيم وهو الذي يضع كل شئ في موضعه والاحسان الى المحسن والانعام الى المسئ وضع
الشئ في غير موضعه فكان ظلما وذا يستحيل من الله تعالى والتصرف في ملكه انما يجوز اذا كان
على وجه الحكمة واما التصرف على خلاف قضية الحكمة فيكون سفها والكفر اي والحال ان الكفر
نهاية في الجناية الجناية المعصية لا يحتمل صفة الجناية الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو
ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده اي الكفر حقا ولا يطلب اي الكفر عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه
الحرمة

الكفر الاعتقاد الا... فيوجب جزاء الابد

اى عن الكفر حكمة وايض جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان مثلها بنا في الخلود فالكافر
يعذب مقدار عصيانه واجاب بقوله وايض هو اى الكفر الاعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد
يعني ان عذابه بحسب اعتقاده واعتقاده ابد وجزاوه ابد وهذا اى الكفر بخلاف ساير الذنوب
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغاير والكباير مع التوبة او بدونها والتوبة
ان يرجع عن القبيح ويعزم على ان لا يعود يروى جابر ان اعرابيا دخل مسجد رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقال اللهم استغفرك واتوب اليك وكبر فلما فرغ من صلوته قال علي رضي الله عنه ان
سرعة اللسان بالاستغفار توبة الكاذبين وتوبتك تحتاج الى التوبة فقال يا امير المؤمنين
فما التوبة قال اسم يقع على ستة معان على الماضي من الذنوب الندامة ولتضييع الفرايض الاعادة
ورد المظالم واذابة النفس في الطاعة كما ربيتها في المعصية واذاقة النفس مرارة الطاعة
كما اذقتها حلاوة المعصية والبكاء بدل كل ضحك ضحكته قيل اول ما لا بد منه في التوبة الندم
على الماضي والترك في الحال والعزم على ان لا يعود في المستقبل ثم الذنوب على ثلثة اوجه ذنب
فيما بين العبد وبين الله تعالى وهو الزنا واللواطة والغيبة والبهتان اذا لم يبلغ ذلك
الى من بهته او اغتابه فان ذلك كله ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى فاذا تاب الى الله تعالى
فان الله يغفر فلما بلغ الى الذي بهته واغتابه فاذا جعله للذي بهته في حل وتاب الى الله
فانا نرجو بان الله تعالى يغفر له وكذلك اذا زنى بامرأة ولها زوج فان ههنا ما لم يجعله زنا
ذلك الرجل في حل فان الله تعالى لا يغفر له لان ههنا خصم الادمي واذا جعله زنا ذلك الرجل
في حل فتاب الى الله فانه يغفر له ويكتفي بحل منه ولا يذكر الزنا ولكن يقول كل حق لك علينا
فقد جعلته في حل وعفو وترك كل خصومة بيني وبينك وذلك لان هذا صلح للمعلوم على
المجهول والصلح بالمعلوم على المجهول جايز وهذا كراهة لهذه الاية لان الاحم ال... ما لم يذكر الذنب

التوبة على ستة معان

الذنب ثلاثة

والصلح للمعلوم على المجهول

ذنب بينه وبين اعمال الله تعالى
ذنب بينه وبين

الذنب لا يغفر له وذنب فيما بينه وبين اعمال الله تعالى وهو ان يترك الصلوة والصوم
والزكوة والحج فان التوبة لا تكفيه ما لم تقض الصلوة وغيرها لان ههنا لم يات بالتوبة
على شرطها وشرط التوبة ان يودي ما ترك ثم يتوب في ذنب بينه وبين عباد الله تعالى وهو
ان يغصب اموالهم ويضر بهم او يشتمهم فهذا كله ذنب لا يكفيه التوبة ما لم يرض عنه خصمه خلافا
للمعتزلة فانهم قالوا ان ... يذهب الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة
تحبط جميع الطاعات للتنافي بين الاستحقاقين عندهم وفي تقرير الحكم ملاحظة الاية الدالة على ثبوته
اى على ثبوت العفو يعني في المتن من تقرير الاية لان المصنف قال ويغفر ما دون ذلك والاية في
الاصل العلامة الظاهرة ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه
وقدرته ولكل طايفة من كلمات القران المتميزة عن غيرها بفصل واشتقاقها من اى لان اية
تبين ايا من اى او من اوى اليه واصل اية اوية كثمرة او اوية كتمرة ابدلت عينها على
غير قياس او اية كرملة او اية كرمكة فاعلت او آيية كقائلة فحذفت الهمزة تخفيفا والايات
والاحاديث في هذا المعنى كثيرة قوله تعالى يغفر الذنوب جميعا وقوله تعالى غافر الذنب وقابل
التوب وقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون
والمعتزلة يخصونها اى المغفرة بالصغاير او الكباير المقرونة بالتوبة يعني ان الله تعالى
يغفر عندهم الصغاير والكباير المقرونة بالتوبة دون الكباير الغير المقرونة بالتوبة ورد
بان الشرك مغفور بالتوبة ايض فلا معنى لتخصيص ما دونه وايض مغفرة التايب واجب
عندهم فلا يظهر فايدة قوله لمن يشاء وقيل فايدته التنبيه على ان واجب الحكمة غير خارج
عن مشية الله تعالى وتمسكوا بوجهين الاول الايات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة
كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى

مصنف

قوله الرابع الشبهة السمعية واقواها قوله تعالى لا تدركه الابصار الآية والتمسك به من وجهين احدهما
ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين
او تلازمهما بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفي الآخر مثل ادركته ببصري
وما رأيته فالجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة
استعمال البلغاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال
لا يقال اذ اللام للجمع للعموم فدخول النفي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو معنى السلب الجزئي لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو
معنى السلب الكلي فلا يكون اخبارا بانه لا يراه كل احد والاحد كذلك لان الكفار لا يرونه لانا نقول كما يستعمل لسلب العموم
ما قام العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين ولا تطع الكافرين
والمنافقين الآية وكذا الحكم في صريح كلمة كل مثل لا يفلح كل احد ولا اقبل كل درهم ومثل قوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف
مهين وتحقيقه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو لسلب العموم وان اعتبرت النفي اولا ثم نسب الى الكل
فلعموم السلب وكذلك جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل على نفي وقيد قد يكون لنفي التقييد وقد يكون لتقييد النفي مثل ما ضربته تأديبا
اي بل اهانة سلب للتعليل والعمل للفعل وما ضربته اكراما له اي تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب والعمل للنفي وما جاءني راكبا
اي بل ماشيا نفي للكيفية وما حج مستطيعا اي ترك الحج مع الاستطاعة تكييف للنفي وعلى هذا الاصل يبتني ان النكرة
في سياق النفي انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاءني رجل لا بالنفي مثل قولنا الا اخي من ليس الفاتحة وان اسناد الفعل
المنفي الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفي الاسناد مثل ما قام الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفي مثل ما قام
ليلي ولا صام نهاري وما ربحت تجارته بمعنى سهر وافطر وخسرت وكذا ما ليلي بنائم وان كان ظاهره على نفي الاسناد
لان المعنى ليلي ساهر وان متعلق النهي قد يكون قيد المنهي مثل لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيد النهي اي طلب
الترك مثل لا تكفر لتدخل الجنة وان مثل وما هم بمؤمنين لتأكيد النفي لا لنفي التأكيد وما زيدا ضربت لاختصاص النفي لا
لنفي الاختصاص وا غير الله اعبد لاختصاص الانكار لا لانكار الاختصاص دون العكس واذا تحققت فالاثبات ايضا كذلك حتى ان
الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء فقد يكون سببا للمضمون الاخبار به والاعلام نحو قوله تعالى وما بكم من نعمة
فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيد المطلوب فقد يكون للطلب مثل صل لانها فريضة وزك لانك
غني وهذا اصل كثير الشعب عزيز الفوائد يجب التنبيه له والمحافظة عليه ولم يتنبه القوم على ما ينبغي فلذا
اشرنا اليه اذا عرفت هذا فمعنى كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو ان اسناد النفي الى الاستغراق
حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل الا هذا المعنى وهو اللائق بهذا المقام على ما لا يخفى

ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ان الفجار لفي جحيم الوعد يستعمل في الخير
والشر قال وعدته خيرا ووعدته شرا فاذا اسقط الخير والشر في لفظ الوعد والعدة وفي الشر الا
والوعيد وقد اوعده اى وعد العقاب على الكباير واخبر به فلو لم يعاقب على الكبيرة لزم تخلف
في وعيده والكذب في خبره وانه محال ... الوجه الاول ان يقال لو كان الله يغفر ما دون
ذلك لمن يشاء من الصغاير والكباير المطلقتين لما خوف الله تعالى ورسوله عصاة المؤمنين
في الايات والاحاديث لكن اللازم بط وكذا الملزوم والجواب عن الوجه الاول انها اى الايات و
الاحاديث على تقدير عمومها على المؤمنين والكافرين يعني لا نم ان تلك الايات والاحاديث عامة في
جميع العصاة لاحتمال ان يكون مختصة ببعض العصاة فيكون من قبيل العام الذي خص منه البعض
وعلى تقدير تسليمها انما تدل على الوقوع اى وقوع العذاب دون الوجوب اى وجوب العذاب
حتى لا يجوز مغفرته قيل اذا سلم وقوع العذاب بالمخلد لهم يثبت دعوى المعتزلة من خلود صاحب
الكبيرة وان لم يكن بطريق الوجوب واى ال فقد كثرت النصوص في العفو اى عفو العصاة
فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم من اهل السنة اى في الجواب عن تمسك
المعتزلة وهو ليس بمرضي عند الشارح ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على
خلافه كيف اى كيف الخلف من الله تعالى في الوعيد وهو اى الخلف تبديل للقول وقد قال
الواو للحال تعالى ما يبدل القول لدي اى لا خلف لوعدي وقد قضيت ما انا قاض عليكم
من العذاب فلا تبديل له وقال بعضهم ما يبدل القول لدي لا يكذب عندي فلا يغير القول عن
جهة لاني اعلم الغيب واعلم كيف ضلوا وكيف اضللتموهم الخ ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب
على ذنبه كان ذلك اى عدم العقاب تقريرا له اى للعبد على الذنب واغراء للغير عليه اى على الذنب
وهذا اى التقرير والاغراء ينافي حكم ارسال الرسل لان ارسال الرسل انما هو للزجر عن الذنوب

ليعاد

لانه لم يوجد فيه الحكم ذلك التخويف ... حال

ويمكن دفع ... المحققين بان الوعيد تخويف للعباد ... على العبادة ... ولا يكون الخلف فيه تبديلا للقول ... [illegible]

باعطاء النبوة والعقل التام والتاييد بالملك فلهذا من عليهم فوق ما من على غيرهم
مع ان النبوة من موجب الحكمة ولما كان لسؤال العصمة اى الحفظ عن المعاصي بان يقال اللهم
اعصمني والتوفيق وكشف الضراء اى دفع البلاء والبسط اللهم ابسط من الخصب والرخاء
عطف تفسيري معنى خبر كان قيل السؤال من سنن الحكم الموجبة للاجابة ولذا قال عم ان الله تعالى
حيي يستحيي ان يرد ما صنعوا ومعنى الحياء تغير وانكسار يعتري الانسان من تخوف ما يعاقب
ويذم والحياء في حقه تعالى محال فيحمل على مقتضاه وهو وجوب الاجابة لان الضمير المستتر
في يفعله راجع الى الله والهاء عايد الى ما في حق كل احد فهو مفسدة اى ضد المصلحة اى الحكم
احد يجب على الله تركها اى ترك المفسدة ولا يبقى في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء
اذ قد اتى بالواجب ولعمري العمر والعمر واحد فاذا اقسموا فتحوا العين لا غير لان الفتح اخف عليهم
وهم يكثرون القسم بلعمري ولعمرك فلزموا الاخف ان مفاسد هذا الاصل يعني وجوب الاصلح
بل اكثر اى مفاسد اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك اى
الفساد لقصور نظرهم في المعارف الالهية اى العلوم المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته الثبوتية
اى المعتزلة م
والسلبية ورسوخ قياس الغايب عن الحس على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم في
ذلك اى وجوب الاصلح ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها ان هو اسم وخبره في موضع
رفع يكون خبر مبتداء ومبتداؤه غاية قالوا الحكيم اذا كان مريدا لطاعته وقدر ان يعطي
المامور ما يصل به الى الطاعة ثم لم يفعل كان مذموما من زمرة البخلاء كما لو امر بالصلوة
فلم يعط القدرة ليتحرك بها او لم يعلم بالصلوة هذا اجيب بان هذا انما يكون في حكم يحتاج
الى اطاعة الاولياء ومعاونة الانصار وجوابه ان منع ما يكون حق المانع اى اللايق
على الله ان يمنع وقد ثبت الواو للحال بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب

... يعني به ... حيي ... يستحيي

اى تمسكهم م

بخلا ٤

حكيم [illegible]

اى عواقب الامور يكون اى المنع المذكور محض عدل وحكمة يكون مع اسمه وخبره فى موضع رفع
بانه خبران فى قوله ان منع ما يكون وقد ثبت جملة معترضة يعنى ان رعاية الاصلح لعبد حق
المولى وقد ثبت انه حكيم فلو منع الاصلح عن عبده كان ذلك لحكمة فلا يجب عليه رعاية
الاصلح قيل هذا يؤيد كلام المعتزلة لان الحكمة اذا اقتضت منع الاصلح كان المنع واجبا
لحكمة كوجوب الاصلح عند حكمته ولذا قال فى الكشاف فان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
اى ان تغفر لهم فليس بخارج عن حكمتك جوز مغفرة الكفر اذا اقتضتها الحكمة فهم لم يقولوا
بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى مطلقا بل جوزوا عكسه بحسب الحكمة ثم ليت شعرى
اى علمى ما معنى وجوب الشئ على الله تعالى اذ ليس معناه اى معنى الوجوب استحقاق تاركه الذم
والعقاب وهو ظاهر اى عدم كون معنى الواجب استحقاق تاركه الذم والعقاب لانه وجوب
شرعى ولا شارع عليه تعالى والا لزوم صدوره عنه اى صدور الفعل عن الله تعالى بحيث
لا يتمكن اى لا يقدر من الترك بناء لتقليل القول والا لزوم على استلزامه اى الترك محالا من سفه
من بيان محالا او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه اى لزوم صدوره عنه بحيث لا
يتمكن من الترك لانه رفض لقاعدة الاختيار لانه لو لم يكن البارى تعالى قادرا على فعله
اى الترك لم يكن فاعلا مختارا وهو مذهب الفلاسفة وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار
اى الفساد لانه قول بكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو مذهب
الفلاسفة والحال ان المعتزلة قائلون بان الله تعالى فاعل بالاختيار وليس لهم الى الانكار
وعذاب القبر اى العذاب قبل الحشر ولو فى قعر البحر وحواصل الطيور وبطون
السباع اى من اصول اهل الحق ان العذاب فى القبر ثابت **للكافرين ولبعض عصاة**
المؤمنين وهم الذين ما نوا قبل التوبة ثم قيل العذاب على الروح وقيل على البدن وقيل

وقيل عليهما وينبغى ان تعرف بحقيته ولا تشتغل بكيفيته خص المص البعض لان منهم من لا يريد
الله تعالى تعذيبه فلا يعذب **وتنعيم اهل الطاعة فى القبر بما يعلمه الله تعالى**
متعلق بقوله وعذاب القبر وتنعيم اهل الطاعة **ويريده** وهذا اولى مما وقع فى عامة الكتب
اى اكثر الكتب من الاقتصار بيانها على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء تعليل الاقتصار
على ان النصوص الواردة فيه اى فى اثبات عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة فى تنعيم
اهل الطاعة فى القبر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر اى الىق
من ذكر تنعيم اهل الطاعة اى تصريح تنعيم اهل الطاعة ايضا اولى من تركه ولان النصوص الواردة
فى عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة فى تنعيم اهل الطاعة لا يوجب الاقتصار على ذكر عذاب
القبر دون تنعيم اهل الطاعة **وسؤال منكر ونكير** اى من اصول اهل الحق ان سؤال
منكر ونكير سميا بهذا الاسم لان الميت لم يعرفهما ولم ير صورة مثل صورتهما والنكير بمعنى
المنكور من نكر اذا لم يعرفه احد والمنكر بمعنى النكير وهما ملكان يدخلان القبر فيسئلان العبد
عن ربه وعن دينه وعن نبيه بان يقول من ربك وما دينك ومن نبيك قال السيد ابو
شجاع من المشايخ ان للصبيان سؤالا وكذا الانبياء عند البعض والاصح ان الانبياء
لا يسئلون لان غير النبى عم يسأل عن النبى عم فكيف يسأل عن نفسه ويسأل اطفال
المؤمنين بالاتفاق وتوقف ابو حنيفة رح فى اطفال المشركين ودخول الجنة وقيل يكونون
ويدخلون الجنة ليكونوا خدما للمؤمنين وهم الغلمان المذكور فى الكتاب الكريم **ثابت**
كل من هذه الامور الثلثة **بالدلائل السمعية** لانها امور ممكنة قيد بالامكان
لان الممتنع الذى اخبر به الصادق يجب تأويله كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم اخبر بها الصادق
اى النبى عم على ما نطقت النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا

النار من نار ينور نورا اذا نفرلان فيها حركة واضطرابا والتنور مشتق منها الضمير في عليها عائد
الى النار ومعنى الغدو اول النهار ومعنى العشي هو اخر النهار من عشى العين اذا انتقص نورها
ومنه الاعشى ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب قال ابن عباس رض يعرض
ارواحهم على النار غدوا وعشيا وقال مقاتل رض يعرض كل كافر على منازلهم من النار كل
يوم مرتين وقال ابن مسعود رض ارواحهم في جوف طير سود يرون منازلهم غدوة
وعشية قال بعضهم ارواح الشهداء في جوف طير خضر تأوي الى قناديل معلقة بالعرش وارواح
ال فرعون في جوف طير سود تغدو وتروح على النار والاية تدل على اثبات عذاب القبر لانه
ذكر دخولهم النار يوم القيمة وذكر انه يعرض عليهم النار قبل ذلك غدوا وعشيا قوله النار يعرضون
عليها فيه وجهان احدهما النار مبتداء ويعرضون خبره والثاني ان يكون بدلا من سوء الغذ
ويقرأ بالنصب بفعل مضمر يفسره يعرضون عليها تقديره ويصلون النار ونحو ذلك
ولا موضع ليعرضون على هذا وعلى البدل موضعه حال اما من النار او من ال فرعون ويوم
تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب فانه لما كان اشد العذاب في الاخرة فيكون العذاب
الشديد في الدنيا قوله ادخلوا يقرأ بوصل الهمزة يكون ال فرعون منادى بحذف حرف النداء
تقديره يا ال فرعون ويقرأ بقطعها وكسر الخاء يكون ال فرعون مفعوله الاول اي يقول الله
للملائكة يعني يقال يوم القيمة ادخلوا ال فرعون قرأ ابن كثير وابن عامر وابن عمر وابو عمرو
ادخلوا بضم الالف وهكذا قراء عاصم في رواية ابي بكر والباقون بنصب الالف وكسر الخاء فمن
قراء ادخلوا بالضم فمعناه ادخلوا يا ال فرعون اشد العذاب فصار الال نصبا بالنداء
ومن قرأ ادخلوا بالنصب معناه يقال للخزنة ادخلوا ال فرعون يعني قوم فرعون اشد
العذاب يعني اسفل العذاب وصار الال نصبا لوقوع الفعل عليه وقال الله تعالى اغرقوا

130

فادخلوا نارا الفاء للتعقيب فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق فيكون هذا الادخال
قبل الادخال الذي هو في القيمة انما هو عذاب القبر وقال النبي عم استنزهوا عن البول
فان اكثر عذاب القبر منه وقوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر
اذا قيل اي يثبت الله اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ميت ربي الله وديني
الاسلام ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم والمراد بالقول الثابت كلمة لا اله الا الله وقال عم اذا قبر
اي وضع الميت هذا دليل على سؤال منكر ونكير اتاه ملكان اسودان ازرقان عيناهما يقال
لاحدهما المنكر والاخر النكير الى اخر الحديث وقال عم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من
حفر النيران روى سباط عن السدي قال ليس من رجل ظالم يدخل قبره الا اتاه ملك قبيح
الوجه اسود اللون منتن الريح فاذا راه قال ما اقبح وجهك فيقول كذلك كان عملك قبيحا
فيقول ما انتن ريحك فيقول كذلك عملك منتنا فيقول من انت فيقول انا عملك فيكون معه في
قبره فاذا بعث من قبره يوم القيمة قال له اني كنت احملك في الدنيا باللذات والشهوات فانت
اليوم تحملني فركبه على ظهره حتى يدخله النار قال كذلك قوله تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم
ويقال هذا على سبيل المثل انهم يحملون اوزارهم يعني وبال ذلك ويقال عن ظهورهم من الاثام
واصل الوزر في اللغة الثقل قال المفسرون ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله احسن شيء
صورة واطيبه ريحا فيقول انا عملك الصالح كان ما ركبتكم في الدنيا فاركبني انت اليوم
فذلك قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا اي ركبانا وبالجملة الاحاديث في هذا المعنى
اي في حق عذاب القبر وتنعيم اهل الطاعة وسؤال منكر ونكير وفي كثير من احوال الاخرة
كالميزان والصراط متواترة المعنى وان لم يبلغ احادها حد التواتر اي متواتر بطريق
الاجمال وان كان جزئياته لا يبلغ حد التواتر وانكر عذاب القبر وتنعيم اهل الطاعة وسؤال منكر ونكير

المراد بالكلمة الثابتة قول لا اله الا الله

فقال عليه السلام

والركبان بالعمل الصالح

بعض المعتزلة والروافض اول الرفض العلوية قالوا ان الرسالة نزلت من الله الى علي وان
جبرئيل قد اخطاء ويصلون عليه وبالجماعة يقولون قال الله عز وجل محمد رسول الله والذين
معه اشداء على الكفار وقال تعالى ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين
واستدلوا بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اي الموت في الدنيا وقوله تعالى
امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكان الاحياء ثلثا في الدنيا
وفي القبر وفي الحشر لان حيوة القبر يعقبه الموت والاماتة اثنتان في الدنيا والقبر اجيب بان
اثبات الواحد والاثنين لا ينفي الزيادة وقوله امتنا اثنتين فالموتان في الدنيا والقبر
وكذا الاحياء وترك حيوة الاخر لانها معاينة عندهم قولهم احييتنا قيل اثبات الواحد في الاية
الاولى بطريق الحصر فينتفي الزيادة واما حياة القبر فتتمة الى الحشر والا لما استمر عذابه و
نعيمه لكن حيوته كالموت بالنسبة الى حياة الحشر فيصح القول بان الاحياء ثلث لان الميت
جماد لا حيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال وجوز بعض المعتزلة تعذيب الموتى بلا حياة لان
الحيوة ليست بشرط لادراك التنعيم والتعذيب اجيب بان ادراك الجماد غير معقول
قال ابن الراوندي كل ميت حي يدرك لكن اعجزته الافة عن الافعال الاختيارية اجيب
عن الاول بان انفكاك الادراك عن الحيوة لا يعقل اصلا وانفكاك الحيوة مع الادراك عن الافعال
الاختيارية معقول كما في المحبوس فلعل الروح بعد خراب البدن يبقى متعلقة بعنصره لكن
لا يتحرك به لعدم كون العنصر في حكمه وتصرفه والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء
اي اجزاء الميت او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الالم اولذة التنعيم اتفق اهل الحق
على انه تعالى يعيد في القبر حيوة لكن توقفوا على انه هل يعاد الروح ام لا وامتناع
الحيوة بلا روح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي منشاء الافعال الاختيارية فيكون

ممتنع

[Margin notes:]
اي يقولون التعزية
قبل الحشر
اي كما لو كان ثابتا له
الروح بعد خراب البدن يبقى متعلقة بعنصره لكن لا يتحرك به لعدم كون العنصر في حكمه وتصرفه

121

قيل ارتكاب المعاصي انما هو باختيار الروح وشعوره فلا بد من عوده لتعذيبه جوابه ان تعذيب
الروح لا يحتاج الى عوده الى البدن وهذا الاستلزام يدفع جواب سائل وهو ان يقال ان في خلق
الله تعالى نوعا من الحيوة لزم اعادة الروح المودعة الى التراع الجديد ولزم ان يتحرك الميت ويضطرب
في قبره ولزم ان يرى اثر الغذاء عليه واللوازم كلها باطل وكذا الملزوم فاجاب عنه بقوله وهذا
لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر الغذاء عليه اي على الميت
بهذا خرج الجواب عن شبهة المنكر بانا نضع الميت في قبره ونراه باقيا بحاله ونضع الميت في صندوق
ضيق بحيث لا يتصور فيه جلوسه والقاصر لم يدرك ان القادر على احيائه قادر على ابقائه بحاله
وعلى توسيع الصندوق او تضييقه واتفق اهل الحق على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة
والافعال الاختيارية فلهذا لم يعرف حيوته لا يشكل عليه جواب المنكر والنكير لان الروح ينطق
بنطق مسموع كنطق اللسان والملك يسمعه ثم ان الغريق هذا دليل على عدم الاستلزام في الماء
والماكول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تامل
عجائب ملكه وهو عالم المشاهد المحسوس وملكوته وهو عالم المغيبات وغرايب قدرته وجبروته
لم يستبعد امثال هذا فضلا عن الاستحالة نصب فضلا اما على الحال او على المصدر واعلم انه
جواب سوال مقدر وهو ان يقال لم افرد المص احوال القبر بالذكر ولم يدرج في بحث احوال البعث
بل هو يتوسط بين احوال الدنيا والاخرة فاجاب بقوله واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو
متوسط لانه نهاية الدنيا وبداية الاخرة بين امر الدنيا والاخرة افردها المص بالذكر ثم اشتغل
ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الاخرة ودليل الكل اي ما يتعلق باحوال
الاخرة انها امور ممكنة اخبر بها الصادق اي الرسول عليه السلام ونطق بها الكتاب والسنة
فيكون ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشانه يعني ان المص لم يصرح

انما ذم

[Margin notes:]
رجب رسول علي
الروح ينطق بنطق مسموع كنطق اللسان والملك يسمعه

بحقيقة كل واحد من احوال عذاب القبر بل اكتفى بان يقول ثابت مرة واحدة وصرح بحقية كل واحد
من احوال الاخرة بان ذكر بازاء كل واحد منها قوله حق فقال **والبعث** وهو ان يبعث
الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية وهي الاجزاء التي يكون الحيوان خلقته عليها وهي
الباقية من اول العمر الى اخره ويعيد الارواح اليها **حق** لقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول
مرة في جواب من قال من يحيي العظام وهي رميم وقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون الى غير ذلك
من النصوص القاطعة الدالة بحشر الاجساد وانكره اي البعث الفلاسفة بناء على امتناع
اعادة المعدوم بعينه يعني شبهة الفلاسفة ان حشر الاجساد لا يتم الا مع القول بصحة اعادة
المعدوم لكن ذلك باطل لانه لا يتصور ان يكون المعاد عين الاول فلم يبق للمعدوم عين ولا اثر
حتى يعاد قلنا الحادث غير جائز الوجود بعد وجوده فجواز وجوده اما ان يكون لذاته او لمعنى
جائز ان يكون لمعنى والالزم التسلسل واذا كان وجوده لذاته يبقى جواز وجوده ثانيا كما لم يمنعه اولا
ثم العدوم ينقسم في علم الله تعالى الى ما سبق له الوجود والى ما لم يسبق له الوجود كما ان المعدوم الازلي ينقسم
الى ما سيوجد والى ما لا يوجد فمعنى الاعادة ان يبدل الله تعالى بالوجود المعدوم الذي سبق له الوجود
وبعبارة اخرى ان الشيء اذا اعدم فانه بعد العدم جائز الوجود فالله تعالى قادر على جميع الجائزات
فوجب القطع بكونه قادرا على اعادة المعدوم بعد العدم والحال هو اي الامتناع مع انه لا دليل
لهم عليه اي على امتناع اعادة المعدوم يعتد به صفة لا دليل غير مضر بالمقصود وقوله
وهو مبتداء وغير مضر خبره لان مرادنا بالبعث ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية التي صارت معها
حال التولد وهو العناصر الاربعة للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم
او لم يسم اعلم انهم اختلفوا في حشر الاجساد بعد الفناء بالكلية او بالجمع بعد تفرق الاجزاء
والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين اذ لم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما احتج من

بالايجاد

عم الوجود [illegible]

من قال بالايجاد بعد الفناء بالكلية باجماع الصحابة وقوله كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى
كل من عليها فان اجيب عن الاول بان النظر ان الصحابة لم يخوضوا في البحث عن كيفية فناء
العالم وعن الآيات بان هلاك الشيء خروجه عن الصفات المطلوبة منه وكذا الفناء عرفا والخروج
عنها يحصل بتفرق الاجزاء وان بقي دلالته على وجود الصانع وقوله تعالى هو الاول والاخر معناه
الاول من كل شيء والاخر منه فلا دليل يدل على فناء العالم بالكلية وقيل معناه التفرد بالالوهية
وصفات الكمال وبهذا سقط هذا اشارة الى قوله لان مرادنا بالبعث ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية
ما قالوا اي قال الفلاسفة في دليل امتناع اعادة المعدوم بعينه وامتناع حشر الاجساد
انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار المأكول جزءا منه اي من الاكل فتلك الاجزاء بمعنى
الهاء واللام بمعنى ذا والكاف بمعنى المشار اليه وكلاهما اشارة الى الاجزاء اي الاجزاء التي كانت
للمأكول ثم صارت جزءا للاكل اما ان يعاد فيهما اي في الانسانين وهو محال لاستحالة ان يكون جزء
احد بعينه في ان واحد في شخصين متباينين او في احدهما فلا يكون الاخر معادا بجميع
اجزائه وذلك اشارة الى بيان سقوط ما قالوا لان المعاد هو الاجزاء الاصلية الباقية
من اول العمر الى اخره والاجزاء المأكولة فضلة في الاكل لا اصلية فانا نعلم ان الانسان باق
مدة والاجزاء التي تحصل من الغذاء تتزايد عليه وتزول وتنقص وكذا السمن والهزال
وسائر الاوصاف فيجوز ان يقال الاعادة لها لانها ليست من اركان اصل الخلقة فان قيل
من طرف الفلاسفة هذا اي البعث قول بالتناسخ والطائفة التناسخية سموا التعلق روح
الانسان ببدن انسان اخر نسخا وببدن حيوان اخر مسخا وفسخا وبجسم جمادي رسخا
والنسخ في اللغة ازالة الصورة عن الشيء واثباتها لغيره كنسخ الظل للشمس لان البدن
الثاني ليس هو الاول لما ورد في [illegible] الحديث من اهل الجنة من بيان ما في لما جرد مرد

انهم

قال عم يدخل اهل الجنة الجنة جرداً مرداً مكحلين ابناء ثلث وثلثين الجرد جمع
الاجرد وهو الذي لا شعر على جسده والمرد جمع امرد وهو غلام لا شعر على ذقنه وقيل ان حمل
جرد على سوى الذقن وجاء مرد مبنيا للذقن كان تغيير الوضع للجرد وان حمل على
العموم كان مرد صفة لجرد ولم يسد لان الجرد قد تناوله بعمومه فلا حاجة اليه قيل ان ينوى
به التقديم اي مرد جرد فيحمل المرد على المعهود والجرد على ساير الاعضاء سوى الرأس
هذا الحديث يؤيد كون البدن الثاني غير الاول بحسب الشخص وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها انتفوا في ان الاطفال يحشرون بعد نفخ الصور في تلك الصورة وان ما
قبله فقد قالوا به طفل وان الجهنمي ضرسه مثل احد قال اهل اللغة اصل جهنم جهنام وهي
بئر لها قعر فحذفت الالف وشدد النون فصح جهنم وقيل معرب من كه انكن يعني كلخن
حمام ومن ههنا اي من ان يكون القول بالبعث قول بالتناسخ قال من قال ما من مذهب
الاول للتناسخ فيه قدم راسخ ثابت قلنا من طرف اهل الحق انما يلزم التناسخ لو
لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول فح لم يكن المغايرة بينهما
وان سمي ذلك اي تعلق النفس للبدن الثاني الذي هو المخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن
الاول تناسخا كان النزاع في مجرد الاسم اي النزاع يكون لفظيا حاصل ما سميناه في هذا المقال
اعادة الروح وتسميتهم تناسخا ولا دليل على استحالة اعادة الروح على مثل هذا البدن
اي الذي هو المخلوق من الاجزاء الاصلية بل الادلة قايمة على حقيته اي على حقية اعادة
سواء سمي تناسخا ام لا **والوزن حق** اي من جملة اصول اهل الحق ان وزن الاعمال
للكفار والمسلم حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق فيه وجهان احدهما الوزن مبتداء
ويومئذ خبره والعامل في الظرف محذوف اي الوزن كاين يومئذ والحق صفة للوزن او خبر
مبتداء

تعريف الجهنم

الروح

اعادة كالروح مع
سواء سمي تناسخا ام لا

133

مبتداء محذوف والثاني ان يكون الوزن خبر مبتداء محذوف اي هذا الوزن ويومئذ
ظرف ولا يجوز على هذا ان يكون الحق صفة لئلا ينفصل بين الموصوف وصفته والميزان
عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال ذهب كثير من المفسرين الى انه له كفتان ولسان و
شاهين وقد ورد في الخبر الصحيح تفسيره بذلك والعقل قاصر عن ادراك كيفيته فما يستحيل
كيفيته يجب تاويله عند المعتزلة لا عند اهل السنة كمسئلة الرؤية بخلاف ما يستحيل ذاته حيث
يجب تاويله اتفاقا كمسئلة الجهة والجسمية وانكره المعتزلة ذاهبين الى ان المراد بالوزن في
الاية هو العدل والادراك فميزان الالوان هو البصر والاصوات السمع والمعقولات العقل فلذا ذكره
بلفظ الجمع قال الله تعالى فاما من ثقلت موازينه الاية والا فالمشهور ان الميزان واحد
اجيب بان الجمع للتعظيم وقيل لكل مكلف ميزان وقيل الظاهر ان يعتبر تعدده بالنظر الى
الاشخاص وان اتحد ذاته لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها اي الاثم اولا اعادة
الاعمال ممكنة ولئن سلمنا انها ممكنة ولكن لا يمكن وزنها لانها ليست لا خفة ولا ثقلة
لانهما لا يكونان الا بما له مقدار ولا مقدار للاعمال لانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب
عن المعتزلة انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال اي الصحايف التي كتب الحفظة في الدنيا
هي التي توزن فلا اشكال هذا جواب عن الاستدلال الاول وروي عن ابن عباس رضي يوزن
الحسنات والسيئات في الميزان فالمؤمن هو يؤتى بعمله في احسن صورة فيثقل حسناته على
سيئاته واما الكافر فيؤتى بعمله في اقبح صورة ويثقل سيئاته على حسناته وقال بعضهم لا
توزن عمل الكفار وانما يوزن الاعمال التي بازائها الحسنات وقيل انه سبحانه وتعالى يخلق
في كفة ميزان السعداء ثقلة وفي كفة ميزان الاشقياء خفة وهي علامة للسعادة والشقاوة
وقيل يجعل الحسنات اجساما لطيفة والسيئات اجساما ظلمانية قال ابو بكر رض انما ثقلت موازين

العقل ح

اي الاستدلال ح

من ثقلت موازينه يوم القيمة باتباعهم في الدنيا الحق وثقله عليهم وحق لميزان لا يوضع فيه الا الحق ان يكون ثقيلا وانما خفت موازين من خفت موازينه يوم القيمة باتباعهم في الدنيا الباطل وخفته عليهم وحق لميزان لا يوضع فيه الا الباطل ان يخف وعلى تقدير تسليم هذا جواب عن الاستدلال للمعتزلة كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض ولعل في الوزن حكمة غرض الحكمة احكام الشئ واصلاحه عن الخلل لا نطلع عليها يعني لا نم اولا ان افعال الله تعالى من جملتها الوزن معللة بالاغراض والعلل الغائية بل انها ليست معللة بها فيجوز ان يوزن الاعمال وان كانت معلومة له تعالى ولئن سلمنا انها معللة بها ولعل في الوزن بعد كون الاعمال معلومة له حكمة لا نعلمها وعدم اطلاعنا للحكمة لا يوجب العبث **والكتاب** المثبت اي المكتوب فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى صفة الكتاب حال للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم **حق** لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا اي مفتوحا قوله نخرج بضم النون ويقرأ بياء مضمومة وياء مفتوحة وراء مضموم وكتابا حال على هذا اي يخرج عمله مكتوبا ويلقيه صفة الكتاب ومنشورا حال من الضمير المنصوب ويجوز ان يكون نعتا للكتاب وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا اي سهلا لا يناقش فيه كما يناقش اصحاب الشمال وسكت عن ذكر الحساب اي لم يقل المص الحساب حق والحال انه من جملة اصول الحق اكتفاء بالكتاب والحكمة في الكتاب ان المكلف اذا علم ان اعماله يكتب عليه وتعرض على رؤس الاشهاد كان ازجر عن المعاصي وان العبد اذا وثق بلطف سيده واعتمد على عفوه وستره لم يحتشم احتشامه عن خدمة المكلفين عليه وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب ما مر **والسؤال حق** اي من جملة اصول الحق ان سؤال الله تعالى على العباد حق لقوله عم ان الله يدني المؤمن اي المؤمن

اي يقربهم قرب كرامة لا قرب مسافة لان الله تعالى متعال عنه فيضع الله تعالى عليه كنفه اي حفظه بذيل عصمته الكنف الجانب وجناح الطير كنفه الكنف الساتر يقال في كنف الامير اي في حفظه ومعاونته ويستره عطف تفسير ويقول الله تعالى اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول العبد نعم اي رب حتى قرره اي جعله مقرا بان اظهر له ذنوبه والجاءه الى الاقرار بها ورأى في نفسه اي رأى المؤمن في ذاته والواو للحال انه قد هلك قال الله تعالى سترتها اي الذنوب عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم تقديم انا يفيد التخصيص لان الذنوب لا يغفرها الا الله وانما لم يقل انا سترتها عليك لان الستر في الدنيا كان بالكتساب العبد ايضا فيعطى كتاب حسناته واما الكفار هذا من تتمة الحديث والمنافقون فينادي بهم على رؤس الخلائق اي وسط الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين والكذب هو الخبر عن الشئ على خلاف ما هو به والا حرف يفتتح به الكلام لتنبيه المخاطب وقيل معناه حقا واصل اللعنة البعد والطرد يقال للشيطان اللعين لبعده عن الرحمة اذا تلاعن اثنان فان كان احدهما مستحقا للعنة رجعت اللعنة اليه وان لم يستحق ارتفعت اللعنة الى السماء فلم تجد هناك موضعا فتنحدر فترجع الى الذي تكلم به ان كان وان لم يكن لذلك رجعت الى الكفار وفي بعض اليهود وهذا السؤال في الموقف عند الحساب واما قوله تعالى فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان فحين حشروا من قبورهم الى الموقف ومواقف القيمة الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل على المؤمنين الف سنة وللكفار خمسون الفا وقد ورد في الحديث انه يكون على المؤمنين قدر صلوة مكتوبة صلاها في الدنيا **والحوض حق** اي من جملة اصول اهل الحق الحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر قال النبي عم في الجنة نهر وعدنيه ربي وقيل انه حوض في الجنة

وقيل اولاد النبي صلى الله عليه وسلم واتباعه وعلماء امته او القران ولقوله عم حوضي
مسيرة شهر وزواياه اي اطرافه سواء ماؤه والاصل في ماء موه لقولهم ماهت
الركية تموه وفي الجمع امواه فلما تحركت الواو وانفتح ما قبلها قلبت الفا ثم ابدلوا من الهاء
همزة وليس بقياس ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه جمع كوز اكثر من نجوم
السماء والهمزة في السماء بدل من واو قلبت همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة من
شرب منه فلا يظماء اي لا يعطش ابدا والاحاديث فيه اي في اثبات الحوض كثيرة فان
قلت اذا لم يظما ابدا انقطع استلذاذه قلت يجوز استلذاذه بجهات اخر غير قطع العطش ومنع
من شرب منه وقد قدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظما ابدا **والصراط حق**
اي من جملة اصول اهل الحق ان الصراط حق وهو جسر ممدود على متن اي ظهر جهنم
ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اي يمره اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار
اعلم ان الصراط صورة صراط الله الذي وضعه شريعة لعباده في الدنيا فمن استقام
في الشريعة جاز عليه ومن لم يستقم فقد زلق الى دركات النار وكل عمل يكسب في الدنيا
يتمثل بصورة يناسبها يوم الحشر ولذا قال عليه السلام يحشر الناس يوم القيمة عشرة
اصناف في صورة الخنزير والقردة ونحو ذلك وفي صورة القمر ليلة البدر وذلك حسب
اعمالهم الحسنة والسيئة وانكره المعتزلة لانه لا يمكن العبور وان امكن فهو تعذيب
للمؤمنين ذاهبين الى ان المراد به طريق الجنة والنار المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ربهم
ويصلح بالهم وقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل الادلة الواضحة وقيل العبادات
من الصلوة والزكوة ونحوها والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور ويسهله عليهم
عطف تفسير على المؤمنين حتى ان منهم من يجوز كالبرق الخاطف اي اللامع ومنهم كالريح

البهرة في السماء بدل من واو قلبت همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة

يحشر الناس يوم القيمة عشرة اصناف

135

كالجواد وهو الفرس الذي يتحرك بسرعة الى غير ذلك مما ورد في الحديث كالمشي على الماء
والطيران في الهواء **والجنة حق** الجنة مرة من الجن وهو مصدر جنه اذا
ستره سمي بها الشجر المظلل لالتفاف اغصانه كانه يستر من تحته سترة واحدة ثم
البستان لما فيه من الاشجار المتكاثفة المظللة ثم دار الثواب لما فيها من الجنان وقيل سميت
بذلك لانه يستر في الدنيا ما اعد فيها للبشر من النعم **والنار حق** لان الايات والاحاديث
الواردة في بيانهما اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما
والاكثرون على ان الجنة فوق السماء وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها
جنة المأوى ولقوله عم سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق
تفويض علمه الى العليم الخبير قيل ان الجنة المأوى بعض الجنان ولو سلم انها اي الكل عند
سدرة المنتهى لا يستلزم كون كل جزء منه عندها فان الارض عندك وليس كل جزء عندك
واما الحديث فانما يعين سقف الجنة لا الجنة بل الظ ان الجنة ظهور جمال الحق والنار
ظهور جلاله باي محل كان الا يرى ان المصلوب في الهواء والماكول في البطون معذب بالنار
متنعم بالجنة اتفاقا ومثل هذا لا يقتضي تعيين المحل ولكن يكن حجة على هذا ما روي انه عم
صلى صلوة الخوف فقالوا يا رسول الله رايناك في الصلوة تناولت شيئا ثم تاخرت
فقال اني رايت الجنة فتناولت منها عنقودا ولو اخذته لاكلتم فيه ما بقي الدنيا وقال
عليه السلام الجنة اقرب اليكم من شراك نعله وكذا النار لمسك المنكرون اي الفلاسفة
بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارضين وهذا في عالم العناصر محال لان
عالم العناصر اصغر من الجنة الموصوفة فالاكبر لا يكون موجودا في الاصغر لانه لا يسع
وفي عالم الافلاك او عالم اخر خارج عنه وهو ايضا محال مستلزم لجواز الخرق والالتيام

مطلب مكان الجنة والنار والحق تفويض علمه الى العليم الخبير

وهو بسط على الافلاك واعلم ان الحكماء القائلين بعالم المثال يقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع لكن قالوا في عالم المثال لا من جنس المحسوسات كما قاله الاسلاميون قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه **وهما** اي الجنة والنار **مخلوقتان** الآن **موجودتان** تكرير وتأكيد لان قوله موجودتان يعلم من قوله مخلوقتان وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء وتمسكوا بانهما لو وجدتا الآن فاما في عالم العناصر او في عالم الافلاك او في عالم اخر والكل محال كما قاله الحكيم ولزم من دليلهم نفي وجودهما مطلقا قال في شرح المقاصد لزوم ذلك ممنوع لان افناء هذا العالم وايجاد عالم الجنة والنار لا يستلزم خرق الافلاك فيه تامل لنا قصة آدم وحواء وذلك ان الله تعالى لما خلق آدم واسكنه الجنة القى عليه النوم فكان آدم بين النوم واليقظة فخلق من ضلعه اليسرى حواء فلما استيقظ قيل له ما هذه يا آدم قال المرأة لانها خلقت من المرء فقيل ما اسمها قال حواء لانها خلقت من حي وقيل انما سميت حواء لانها على شفتيها حوة يعني خال وقيل لان لونها تضرب الى السمرة فسميت حواء من قولك احوى لقوله عز وعلا فجعله غثاء احوى آدم اسم اعجمي كآزر وسالح واشتقاقه من الادمة او الادمة بالفتح بمعنى الاسوة او من اديم الارض لما روي عنه انه تعالى قبض قبضة من جميع الارض سهلها وحزنها فخلق آدم او من الادم والادمة بمعنى الالفة واسكانهما في الجنة وكذا اخراجهما من الجنة فكذا الان اذ لا قائل بالفصل والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين بلفظ الماضي وقوله اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا اي فان عورض من جانب المعتزلة بان يقال واه

حوا فرحي
المرأة من المرء

126

والمعاصي والجواب ان مجرد جواز العفو على الكبيرة لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف اي كيف يكون موجبا للعلم للظن والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع فيكون عدم الوقوع مرجوحا فيكون وهما فلا يلزم من الوهم عدم وقوع العذاب للاغراء بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا الباء زائدة اي كفاه زاجرا **ويجوز العقاب على الصغيرة** سواء اجتنب مرتكبها اي الصغيرة الكبيرة ام لا لدخولها اي الصغيرة تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهذا يدل على جواز مواخذته لما دون الشرك وهو اعم من الصغيرة وجواز الحكم على الاعم يستدعي جواز الحكم على الاخص ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها اي عدها والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث الدالة على جواز العقاب على الصغيرة وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يعني صغائركم يعني نكفر سيئات المخاطبين على تقدير اجتنابهم عن الكبائر في يكون المراد من السيئات الصغائر فيلزم دعوى المعتزلة لان دعواهم عدم جواز العقاب على الصغيرة على تقدير الاجتناب واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل فيفيد الآية ان المجتنب عن الكبيرة يكفر سيئاته جوازا لا وجوبا بالنصوص الواردة في عذاب اهل الكبائر ولو حمل الكبائر على مقابل الصغائر يفيد تكفير الصغائر وجوبا لان جوازه حاصل بلا اجتناب عن الكبائر وجمع الاسم هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا تم ان المراد من الكبائر هي الكفر لانه لو كان المراد به ذلك لما جمع الاسم الذي هو الكبائر بل قيل وان تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه الاية فلما جمع الاسم علم ان المراد من الكبائر ليس هو الكفر لان الكفر واحد لا تعدد فيه فيكون المراد به غير الكفر فلا يكون الجواب المذكور جوابا عن استدلال المعتزلة

والا بكونه ليس الكبير
بل خارج عنها
غير معصوم

اجاب بقوله وجمع الكلم بالنظر الى انواع الكفر كاليهود والنصارى والمجوس وغير ذلك وان كان
الكل ملة واحدة في الحكم اي في الحكم الشرعي او لا افراده معطوف على انواع الكفر القائم باجرا
المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع وهو تجتنبوا بالجمع وهو كباير يقتضي
انقسام الاحاد الى الاحاد كقولك ركب القوم دوابهم اي ركب كل فرد من افراد القوم دوابهم
ولبسوا ثيابهم اي لبس كل واحد منهم ثيابهم فيكون معنى الاية ان تجتنبوا انواع الكفر
او ان تجتنب كل منكم كفره نكفر عنكم سيئاتكم **والعفو عن الكبيرة** اي من جملة اصول
اهل الحق ان العفو عن الكبيرة جائز هذا مذكور فيما سبق في قوله ويغفر ما دون ذلك الا انه
اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ
المغفرة وليتعلق به اي بالعفو قوله **اذا لم يكن عن استحلال** وهو عد الشي حلالا
او يطلب كون الشي حلالا قيل عفوها اذهابها ومحوها كما قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
والمغفرة تبديلها كما قال الله تعالى يبدل الله سيئاتهم حسنات يعني مكان الشرك الايمان ومكان القتل
الكف ومكان الزنا العفاف ومكان المعصية العصمة والطاعة وقيل انه يبدل الله تعالى
في الاخرة مكان عمل السيئات حسنات فليراجع الى اول الكتاب رأى كله حسنات **والاستحلال**
كفر اي اعتقاد حلها صغيرة او كبيرة اذا علم حرمتها بدليل قطعي بخلاف استحلال النبيذ فان
في حرمته خلافا كما ذكر في التوضيح وفي شرح الجمع وذلك لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق
القلبي وبهذا اي باستحلال المعصية يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار كقوله تعالى
بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والفرق
بين السيئة والخطيئة ان السيئة قد يقال فيما يقصد بالذات والخطيئة فيما يقصد بالعرض
لانه من الخطأ وكقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الجزاء على

او على سلب اسم الايمان عنهم معطوف على تخليد العصاة مثل قوله وما هم بمؤمنين **والشفاعة**
ثابتة للرسل والاخيار مثل الاولياء والعلماء والزهاد **في حق اهل الكبائر**
فان قلت الحكم في المكروه ان يستحق مرتكبه حرمان الشفاعة كما ذكر في التلويح فيكون حرمان
اهل الكباير اولى قلت استحقاق حرمانها لا يوجب حرمانها بالفعل خلافا للمعتزلة وهذا
اي الخلاف مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى
وعندهم اي المعتزلة لما لم يجز عفو لم تجز اي الشفاعة اعترض عليه بان العفو عن الصغيرة
جائز عندهم اذا اجتنب الكباير مع ان الشفاعة لها لا تجوز قلنا العفو عن الصغيرة واجب
عندهم والشفاعة انما تكون في جائز الطرفين لترجح احدهما لنا قوله تعالى واستغفر خطاب للنبي عم
لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنب المؤمنين ومرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة
لذنب المؤمنين والمؤمنات شفاعة لهم وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين
فان اسلوب اي طريق هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا اي وان لم يدل على
ثبوت الشفاعة في الجملة لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق
يأسهم البأس الشدة ومنه يقال لا بأس عليك يعني لا شدة عليك فيقال لهذا سمي الحرب
البأس لان فيه شدة معنى اسم كان لان مثل هذا المقام اي مقام تقبيح حالهم يقتضي ان
يسموا بما يخصهم اي الكفار لا بما يعمهم وغيرهم فبهذا الاقتضاء ثبت صحة الشفاعة للمؤمنين
اما شفاعة لدفع العذاب او لزيادة الثواب فالاية عنه مطلق فيجري على اطلاقه وليس المراد
من هذه الاية ان تعليق الحكم وهو عدم نفع الشفاعة بالكافر يدل على نفيه اي الحكم عما
عداه فثبت الشفاعة للمؤمنين حتى يرد عليه انه مفهوم مخالف اما تمييز على من يقول بالمفهوم
المخالف يعني انا لم نستدل بمفهوم المخالف بان يقال المراد لم تفد شفاعة الشافعين على الكافرين

فيفيد على غيرهم حتى يرد عليه السؤال بل نستدل باسلوب هذا الكلام ومقتضى المقام
يعني بل نستدل بقوله تعالى والا لما كان لنفي نفعها على الكافرين معنى عند القصد الى تقبيح حالهم
وتحقيق يأسهم اعلم ان المفهوم من الكلام عند البعض على ضربين الاول مفهوم
الموافقة وهو ما يفهم من الكلام بطريق الموافقة والثاني مفهوم المخالفة وهو ما يفهم منه
بطريق الالتزام ومفهوم المخالفة معتبر عند البعض كالشافعي رح دون البعض الاخر
كالحنفي رض وقوله الشفاعة لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة
متواترة المعنى اي بالغ كلها حد التواتر وان لم يصل احادها حد التواتر واحتج المعتزلة
بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تقبل بالتاء والياء منها اي من
النفس شفاعة هذه الاية نزلت حين كانت اليهود يقولون نحن من ولد ابراهيم خليل الرحمن
عم وهو اسحاق ذبيح الله ردا عليهم يعني لا ينفع في ذلك اليوم نفس كافرة عن نفس مؤمنة
نفعا ما وقوله تعالى وما للظالمين من حميم اي قريب ولا شفيع يطاع اي يقبل والجواب بعد
تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار
جمعا بين الادلة يعني لا نسلم اولا ان هذه الاية انما تدل على عموم الاشخاص وعموم الازمان
وعموم الاحوال لاحتمال ان يكون المراد بعض الاشخاص والازمان والاحوال ولئن سلمنا
ان هذه الايات تدل على عموم الاشخاص والازمان والاحوال لكنه يجب تخصيصها بالكفار
جمعا وتلفيقا بين الايات الدالة على ثبوت الشفاعة وبين الايات الدالة على نفيها لان المعارضة
في كلام الله تعالى غير جايزة ولما كان اصل الخلافية العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية
من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة جوابا بالعفو اي متعلق بقالت عن الصغاير
مطلقا اي سواء مرتكبها يموت قبل التوبة او بعد التوبة وعن الكبائر بعد التوبة وبا

وبالشفاعة لزيادة الثواب اي طلب زيادة الدرجة للمشفوع قالت المعتزلة انما يكون الشفاعة
لزيادة الثواب لا لدرء العقاب وكلاهما فاسدان اما الاول فلان التائب عن الكبائر ومرتكب
الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم اي المعتزلة فلا معنى للعفو قيل استحقاق
العذاب ثابت لاهل الكبائر وسقوطه بالتوبة انما هو بالعفو غايته ان العفو واجب باقتضاء
الكرم ووجوبه لا ينافي ثبوته واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن لجنايته
لا على ما ذهبوا اليه من طلب زيادة الثواب والدرجة والمرتبة قال بعض اصحابنا ان الشفاعة
لا يكون الا لدفع المضار والا لكنا شافعين للنبي عم حين نسأل الله تعالى بزيادة كرامته
وهو باطل اتفاقا ولو اشترط ان يكون الشافع اعلى من المشفوع له ورد عليه ان الشفيع
قد يشفع لنفسه وللاعلى يقال قيل ان الشفاعة انما يطلق على دعاء الرجل لغيره لا لنفسه ل
عليه اشتقاقه من الشفع لانه يسمى شفيعا لكونه شفعا للمشفوع له في طلب نجاته او زيادة
ثوابه ولهذا لا يطلق الشفاعة على دعاء الرجل لنفسه وانما لم يطلق على دعائه للنبي عم اما
لاشتراط العلو في الشفيع او لاشتراط العجز في المشفوع له ثم اعلم بان زيادة الدرجة بدعاء
الغير جايز اتفاقا واما الشفاعة تطلق عليه او مع الشرط المذكور فبحث لغوي لا يبحث فيه كذا
اطلاقه على تخفيف الكافر بدعاء الرسل كما ورد في الخبر الصحيح واهل الكبائر من المؤمنين
لا يخلدون في النار وان ماتوا من غير توبة اي من جملة اصول اهل الايمان ان اهل الكبائر من
المؤمنين لا يخلدون في النار لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة
شرا يره اورد عليه ان حسنات الكافر تحبط بالكفر وسيئات المؤمن معفو باجتناب الكبائر فما معنى الجزاء
بمثاقيل الذرة من الخير والشر اجيب بان حسنة الكافر تؤثر في بعض عقابه وسيئة المؤمن في
بعض ثوابه وقيل من الاول مخصوصة بالسعداء والثانية بالاشقياء وقيل في الجوابين

لا يتعين الخروج من النار كما قال الشارح المثقال عبارة عن الوزن ومن الذرة النملة الحمراء
قال مقاتل اصغر نملة في الارض ويقال الذرة ما يرى في شعاع الشمس الخير يجيء على وجوه احدها
المال كقوله تعالى ان ترك خيرا اي المال والثاني الايمان كقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا اي ايمانا والثالث الخير
الفضل كقوله تعالى وانت خير الراحمين والرابع الخير العاقبة كقوله تعالى وان يمسسك الله بخير
الخامس الاجر كقوله تعالى لكم فيها خير اي اجر ونفس الايمان هذا جواب ما يقال يمكن ان يرى العاصون
ثواب ايمانهم اولا ثم جزاء عصيانهم اجاب بقوله ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه
اي عمل خير قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه اي رؤية جزاء عمل الخير قبل دخول النار باطل بالاجماع
لانه لو جزي لزم دخوله في الجنة لان جزاء الاعمال الصالحة لا يكون الا في الجنة ولو دخل في الجنة
كان خالدا فيها فلم يدخل النار لكن لا يلزم من دخوله في النار ان يكون خالدا فيها لان الخلود في
النار مختص بالكافرين فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات
وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا الفردوس البستان
الذي فيه الكرم والاشجار والجمع فراديس ومنه جنة الفردوس الى غير ذلك من النصوص
الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية
عن الايمان وايضا دليل على الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل اولا للخلود
جزاء للكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو جزي به اي بالخلود في النار كان زيادة على قدر الجناية
غير الكافر
فلا يكون الله تعالى عدلا لاستوائه مع الكفر في الابدية يرد عليه جواز التفاوت بالشدة والضعف
وذهب المعتزلة الى ان من دخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة
اذ المعصوم الذي لم يصدر لا يصدر عنه ذنب ولا عصيان والتائب وصاحب الصغيرة
اذا اجتنب الكبائر ليسوا اي المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر من

من اهل النار على ما سبق من اصولهم اي المعتزلة والكافر يخلد في النار بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة
مات بلا توبة لوجهين احدهما ان صاحب الكبيرة يستحق العذاب وهو اي العذاب مضرة خالصة دائمة
اي لا ينقطع ابدا فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة المتنافيان لا يجتمعان
فيحبط الاعمال بالكبيرة كما يحبط بالكفر يرد عليه ان ابطال السيئة بالحسنة اولى من العكس لقوله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها الاية قال ابو علي وابو هاشم
ان المعاصي يحبط الطاعات اذا زادت عليها واذا زادت الطاعات احبطت المعاصي والجواب منع قيد الدوام
بان يقال لا نم ان العذاب مضرة خالصة دائمة بل هو مضرة خالصة فلا تنافي بين الثواب والعقاب
بل يعاقب ثم يثاب ولو سلم تنافيهما فلا يلزم منه تنافي الاستحقاقين بان يستحق المنفعة
الدائمة من جهة الطاعات والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فابطال السيئة بالحسنة اولى
كما مر بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب
عدل فان شاء عفى وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة بان يقال لا نم ان صاحب الكبيرة الذي
مات بلا توبة يستحق العذاب بالمعنى الذي قصدوه وهو وجوب العذاب الثاني النصوص الدالة على الخلود
اي خلود صاحب الكبيرة الذي مات بلا توبة لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها ولقوله عز وجل ومن يعص الله ورسوله ويتعد اي يتجاوز حدوده يدخله نارا خالدا فيها
وقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان
قاتل المؤمن لكونه مؤمنا اي لاجل كون المؤمن مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع
الحدود اي جميع المنهيات والمشروعات وكذا من احاطت به الخطيئة واشتملت من كل جانب
والضمير البارز في اشتملت راجع الى من ولو سلم انه غير كافر لكن لا نم ان الخلود على معناه
الاصلي فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد فخلود الكفار لا معارض له

قدر التسليم انه ح يحمل الاية بتحريم
قتل المؤمن لكونه مؤمنا ولا يفيد
تحريم قتله مطلقا ويلغو التقييد
بقوله متعمدا اذ لا يكون القاتل
لكونه مؤمنا الا متعمدا عصام

لامعارض له فيبقى على ظواهره وخلود اهل الكبائر له معارض فيحمل على المكث الطويل قال حجة الاسلام الكفرة ثلث فرق منهم من بلغه اسم نبينا وصفته ودعوته وهم المجاورون في دار الاسلام لاعذر لهم فهم الخالدون في النار ومنهم من بلغه الاسم دون الصفة وسمعوا ان كذابا ملبسا اسمه محمد ادعى النبوة ومنهم من لم يبلغه الاسم ولا الرسم وكل من هاتين الفريقين معذور في الكفر ونقل مثله عن الاشعرى ولو سلم فيعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود اى عدم خلود صاحب الكبيرة في النار كما اعلم ان اهل النار لم يقنط من الخلاص حتى اذا ذبح كبش الموت بين الجنة والنار ونودى اهلهما بالخلود آيس اهل النار من الخلاص فاعتادوا بالعذاب ولم يتالموا حتى آل امرهم الى ان يتلذذوا به حتى لو هبت عليهم نسيم الجنة استكرهوه وتعذبوا كالجعل يستطيب الروث ويتالم من الورد **والايمان** في اللغة التصديق اى اذعان حكم المخبر وقبوله بمعنى الاذعان يقال اذعن له بالحق اى طاوعه لما كنت التمس منه وجعله صادقا اى جعل حكم المخبر صادقا افعال اى الايمان من الافعال لا من الامن والهمزة في الاصل للتعدية بمعنى جعل الغير امينا من الكذب والصيرورة بمعنى ان المصدق ذا امن من تكذيبه لغيره فوله كان حقيقة آمن به اى لفظ امن به امنه اى المخبر التكذيب اى عن التكذيب والمخالفة بكلمة الظن لعلا احتمال الصيرورة او لتشبيه الايمان العرفي بالايمان اللغوى هذا الذى هو من الامن تعدى اى الايمان باللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كما في قوله تعالى عن اخوة يوسف لابيهم وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق وبالباء لاعتبار معنى الاعتراف كما في قوله عم الايمان ان تؤمن بالله في جواب السائل عن الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله ما الايمان الحديث اى اقرأ الحديث او تمم الحديث اى تصدق وليس حقيقة التصديق كما قال بعض المحققين ان تقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك اى لوقوع نسبة الصدق

وجه المعارضة انه مقتضى هذه الايات تخصيص الايات السابقة بعدم عذاب صاحب الكبيرة ومقتضاها تخصيص هذه الايات بالكافر. عصام

قوله اعلم ان اهل النار الخ مخالف لقوله تعالى كلما نضجت الآية ولقوله تعالى فذوقوا فلن نزيدكم الا عذابا وللاجماع على ان الكفار يعذبون في النار ابدا فهو باطل قطعا

ومن يكن البيع بعد هذه الكلمات ... في نقلها ونحن لانشك في خلود الكفار وعذابهم ابدا فان كان لهم العذاب عذابا بعد مرور الاحقاب فقد بدا لهم من الله تعالى ما لم يكونوا يحتسبون كما ان المعتزلى يقطع في الدنيا بوجوب عذاب غير التائب ثم قد يبدو له في الاخرة ما لم يكن يحتسبه من العفو

الصدق الى الخبر في القلب بحيث يقع عليه اسم التسليم اى الانقياد وتسميته تسليما لزيادة توضيح لمعنى الاذعان على ما صرح به الامام الغزالى حيث فسر التصديق بالتسليم فيكون مقابل الانكار وبالجملة هو اى الايمان والتصديق المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال تعليل لقوله المقابل في اوايل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا اى صرح بان التصديق المنطقى هو التصديق اللغوى بعينه المعبر عنه بگرويدن فلو حصل هذا المعنى اى الاذعان والقبول بهذا شروع للجواب عن الاشكالات الواردة في هذا المقام لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه اى بعض الكفار فيه اشارة الى انه اذا سجد للصنم لا للتعظيم لم يحكم بكفره بينه وبين الله تعالى وان اطلق اسم الكافر واجرى عليه حكمه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب اى تكذيب النبى ورسوله والانكار كما فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبى عليه السلام وسلم واقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار وسجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبى عم جعل ذلك اى شد الزنار وسجود الصنم علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا الكلام على ما ذكرت يسهل عليك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع **هو التصديق بما جاء به من عند الله** النبى عليه الصلوة والسلام فيكون المعنى الشرعى للايمان اخص من المعنى اللغوى لانه هو التصديق المطلق والمعنى الشرعى هو التصديق النبوى اى تصديق النبى عم بالقلب في جميع ما علم بالضرورة اى فيما اشتهر كونه من دين الرسول بالخبر المتواتر بحيث يعلمه العامة بلا افتقار الى نظر واستدلال كوجود الصانع ووجوب صلوة الخمس ووجوب صوم رمضان والزكوة والحج وحرمة الخمر وغيرها من الاحكام الظاهرة من دين محمد صلى الله عليه وسلم قوله ما علم بالضرورة ليخرج ما لا يعلم بالضرورة

بكسر الطاء وفتح الواو وكسر الواو انا نمح وطمو ... او ...

جبيته ، النظام صار إلى با وكتبه عائد الى النبي عليه

كالاجتهاديات فلذا لا يكفر منكر الاجتهاديات جيئه به والضمير في به عايد الى النبي عم من عند الله اجمالا اى تصديقا اجماليا وانه اى اجمال كاف في الخروج عن عهدة الايمان بمعنى جاء في حق الايمان وهذا الكلام من قبيل قول العرب خرج من حقه اى جاء من حقه ويكفي الاجمال فيما لوحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما لوحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة وحرمة الخمر عند السؤال عنهما كان كافرا ولا ينحط درجته اى درجة التصديق الاجمالي من الايمان التفصيلي اى ممن امن بالله وملائكته وكتبه ورسله وغير ذلك من العبادات فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مومنا الا بحسب اللغة لان قول الله واحد دون الشرع لاخلاله اى المشرك بالتوحيد اى توحيد الله الذى هو من جملة ما جاء به النبي عم فلا يوجد الايمان الشرعي وان وجد الايمان اللغوي واليه اى عدم ايمان المشرك اشار بقوله وما يومن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك فلا بد من حمل الايمان المذكور فيها على معناه اللغوي يقال الشرك ثلثة اولها ان يعبد غيره والثاني ان يطيع مخلوقا بما يامره من المعصية الثالث ان يعمل لغير وجه الله فالاول كفر والاخران معصية فلا بد من حمل الايمان المذكور فيها على معناه اللغوي **والاقرار به** اى باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا اى لا في حالة الاختيار ولا في حالة الاكراه حتى لو زال التصديق القلبي بالاكراه كان كافرا دون مومن والاقرار يحتمله اى يحتمل السقوط كما في حالة الاكراه حتى لو وجد كلمة الكفر على لسانه ولكن قلبه ثابت بالايمان لم يكن كافرا بل مومنا البتة وقولهم انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل انما هو في الماهية الحقيقية لا الاعتبارية واذا سقط الاقرار كان التصديق نفس الايمان وكونه تفاوت جزءا في الحالتين جايز في الماهية الاعتبارية مع ان جزء الساقط مقدر في حكم الثابت كما في حالة

الاكراه وكما في الاخرس لكن ثبوت اشارته فيه مناب اقراره فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله اى عن علم حصوله في القلب واما حال التذكر فلا ذهول عنه في القلب وان ذهل عن تذكره وحصوله في القوة الدراكة ولو سلم اى عدم بقاء التصديق في حال الغفلة فالشارع جعل المحقق اى التصديق القلبي الذى لم يطرء عليه اى على المحقق ما يضاده في حكم الباقي فان التصديق وان لم يبق في حالة النوم والغفلة الا انه في حكم الباقي لانه لم يطرء عليه ما يضاده حتى كان المومن اى لفظ المومن اسما لمن آمن في الحال والماضي ولا يطرء اى والحال انه لا يطرء عليه اى على الايمان ما هو علامة التكذيب هذا الذى ذكره اى الذى ذكره المص من ان الايمان بيان الذى هو التصديق والاقرار به اى باللسان مذهب بعض العلماء هذا الذى هو اى ما ذكر اختيار الامام شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام صاحب بزدوى وهو المروى عن ابى حنيفة ره وهو الاولى لان الانسان عبارة عن الروح والجسد فيجب لكل منهما حصة من الايمان فالتصديق حصة الروح والاقرار حصة الجسد وانما خص الاقرار به لكونه اخف وابين من ساير اعمال الجسد وذهب جمهور المحققين الى انه اى الايمان التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لا انه جزء من الايمان لاجراء الاحكام في الدنيا كالصلوة عليه وقت موته ودفنه في مقابر المسلمين لما ان تصديق القلب امر باطن لا يطلع عليه احد اى لا يطلع احد عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بكاشفته فيضبط به الاحكام الدنيوية لانه لا بد من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مومن عند الله لان التصديق القلبي الذى هو حقيقة الايمان موجود وان لم يكن مومنا في احكام الدنيا لانتفاء شرطه واما من جعل الاقرار ركنا من الايمان فعنده لا يكون تارك الاقرار مومنا عند الله تعالى ولا يستحق النجاة عن خلود النار ثم الخلاف فيما اذا قدر التكلم وتركه لا على وجه الاباء اذا العجز كالاخرس مومن وفاقا

والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا لكونه من امارات الانكار ومن اقر بلسانه ولم
يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس يعني مؤمن في احكام الدنيا وان لم يكن مؤمنا عند الله
وهذا اي ما ذكر من ان الايمان هو التصديق القلبي والاقرار باللسان لاجراء الاحكام هو اختيار
الشيخ ابي منصور رح والنصوص معاضدة اي معوية لذلك اي لكون الايمان هو التصديق
بالقلب والاقرار شرط قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقول الله تعالى وقلبه مطمئن
بالايمان الاطمينان سكون النفس عن الاضطراب بشبهة وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبهم
لا يقال لم لا يجوز ان يراد بتلك النصوص الايمان اللغوي الذي هو جزء الايمان الشرعي خصه بالذكر
لكونه اصلا مستتبعا لغيره فلا ينافي كون الاقرار ركنا آخر لانا نقول الاصل في عبارة الشارع
هو المعنى الشرعي فيكون الاقرار ركنا آخر احتمال لا عن دليل قيل كفى به دليلا انه لم يحكم على
ايمان احد الا بعد اقراره وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك اي على تصديقك
وقال عم لاسامة لاسامة اي لعله رض حين قتل اي على من قال من معفو قتل لا اله
الا الله مقتول قال هل شققت اي قال عم لم قتلته يا علي قال علي علمت انه قال بتقليه قال عم
هل شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق القلبي لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق
باللسان دون التصديق بالقلب هذا السؤال عام لوروده على المذهبين السابقين
لان المفهوم منه ان الايمان عبارة عن التصديق باللسان الذي هو الاقرار لا عن المجموع المركب
من التصديق القلبي والاقرار به وعن التصديق القلبي فقط كما هو المفهوم من المذهبين السابقين
ولكن الظاهر ايراده على المذهب الذي هو ان يكون الايمان عبارة عن التصديق القلبي والنبي
عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير
استفسار عما في قلبه فعلم من معرفة اهل اللغة ومن قناعة النبي عليه السلام واصحابه ان

هذا السؤال وارد من طرف الكرامية كما سيصرح

ان الايمان هو التصديق باللسان دون المجموع المركب منهما ولا التصديق القلبي قلت لا خفاء
في ان المعتبر في التصديق عمل القلب اي ان التصديق عبارة عن فعل القلب لا عن فعل اللسان
حتى لو فرضنا هذا دليل على ان التصديق عمل القلب لا عمل اللسان عدم وضع لفظ التصديق لمعنى
او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي اي الاذعان والقبول لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان
المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي عم ومؤمن به اي بالنبي عم يعني وجد فيه لفظ التصديق
مع انه ليس بمؤمن بدليل قوله حتى ... فرضنا اه الرد على من زعم ان الايمان مجرد كلمة الشهادة
لكن لا يتم ذلك لان منهم من شرط معرفة القلب وتصديقه ومنهم من لم يشترط ذلك لكن
يشترط الدلالة على التصديق القلبي وهم الكرامية فالرد بالغرض المذكور لا يتوجه عليهم لعل مراد
الشارح تاييد مذهب السابق لا الرد على مخالفتهم ولهذا اي ولاجل ان مجرد الاقرار باللسان
لا يكفي في الايمان صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان وهم القوم الذين يقرون باللسان ولم
يقروا بالقلب قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
وقال الله تعالى قالت الاعراب آمنا باللسان دون القلب قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا اي
انقدنا الظاهر دون الانقياد الباطن واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا
لغة هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فعلى ما ذكرتم من الجواب يلزم ان لا يكون
المقر باللسان وحده مؤمنا مع انه يسمى مؤمنا فلا يكون ذلك الجواب جوابا فاجاب عنه
بقوله واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة ويجري عليه احكام الايمان
وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي صلى الله عليه وسلم ومن
بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل
على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان فعلم منه ان معرفة اهل اللغة التصديق باللسان وحكم

النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه باعتبار دلالته على التصديق القلبي وايضا يحتمل ان
يكون عطفا على قوله فيما مر والنصوص متعاضدة لذلك فيكون المعنى كما ان النصوص
متعاضدة لذلك كذلك الاجماع منعقد على الايمان المذكور ويحتمل ان يكون عطفا على مجموع
الجوابين السابقين يدلان على ان الايمان هو التصديق القلبي كذلك الاجماع منعقد على حكم
ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه اي من الاقرار باللسان مانع من
خرس ونحوه فظهر مما ذكرنا ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمة الشهادة على ما زعمت
الكرامية اي زعموا ان الايمان مجرد كلمة الشهادة حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون
مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار كذا في شرح المقاصد والمذكور في تفسير القاضي مذهب
الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا خلا قلبه عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم
يكن مومنا يمكن التوفيق بينهما بان ما ذكره القاضي الايمان المنجي من النار والاول هو الايمان
مطلق ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق
بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار المص الى نفي ذلك بقوله **فاما الاعمال**
اي الطاعات **فهي تتزايد في انفسها** يوما فيوما ساعة فساعة **والايمان لا يزيد ولا
ينقص** فههنا اي في بحث الايمان مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر
ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي اي ثبت من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي
كما ذهب اليه ابو منصور او التصديق مع الاقرار كما ذهب اليه غيره فعلى كلا التقديرين
لو كان الاعمال داخلة فيه لزم ان لا يكون حقيقة الايمان عبارة عما ذكر وهو خلاف ما
ثبت في الدليل ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف

في المعطوف عليه اي العطف يدل على التغاير وعلى ان العمل ليس بداخل في
الايمان لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله قوله مع القطع بان العطف اه ممنوع لجواز
ان يعطف على الشيء ما يدخل فيه لنكتة كما قال تعالى تنزل الملائكة والروح والنكتة ههنا
ان الاعمال ثمرات الايمان فالايمان بلا عمل كشجر بلا ثمر وقد ورد في الكتاب ايضا جعل الايمان
شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مومن وهذه الجملة وقعت
وقعت حالا من ومن يعمل والحال قيد العامل وشرط مع القطع بان المشروط لا يدخل في
الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه لان الشرط لو كان داخلا في المشروط لزم ان يكون
الشيء شرطا لنفسه لان شرط الكل شرط لكل جزء من اجزائه وايضا ورد اثبات الايمان لمن ترك
بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع
وجود القتال على ما هو مع القطع بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه اي لو كان الاعمال
جزءا من الايمان لما جاز اثبات الايمان على من ترك بعض الاعمال لان الكل لا يوجد بدون الجزء
واللازم باطل وكذا الملزوم ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات
ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مومنا كما هو راي المعتزلة لا على من يكون
حجة على من ذهب الى انها ركن اي الاعمال ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن
حقيقة الايمان لكن يخرج عن الايمان الكامل كما هو مذهب الشافعي رح وقد سبق
تمسكات المعتزلة باجوبتها المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد بانضمام الطاعات ولا
تنقص بتركها بل المختار هذا عند ابي حنيفة رح واصحابه واختيار امام الحرمين وذهب الاشعري
والمعتزلة الى انه تزيد وتنقص وهو المحكي عن الشافعي رح وكثير من العلماء وقال الامام انه
التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان ولو تقليدا كما ذهب جميع الفقهاء

وكثير من العلماء بل جعلوا الظن الغالب الذي لا يخطر بالبال نقيضه في حكم اليقين ومنع الاشعري
والمعتزلة وكثير من المتكلمين صحة ايمان المقلد ثم الكتفي باثباته على قول الرسول والاجماع ولم
يشترطوا الاستدلال العقلي ومنهم من شرط ذلك وان لم يقدر على التعبير عنه والمجادلة مع الخصم
والمعتزلة شرطوا الاقتدار على المجادلة وحل الاشكال قال الشارح ليس الخلاف في الذين
نشأوا في دار الاسلام وتواتر عندهم حال النبي عم ومعجزاته ولا في الذين يتفكرون في خلق
السموات والارض فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال فيمن نشأوا على شاهقة الجبل ولم يتفكروا
في خلق السموات والارض وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له
حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه
اصلا والآيات الدالة هذا جواب ما يقال وهو ان ههنا دليلكم على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص
ولكن عندنا ما يدل على خلافه وهو الآيات الدالة على زيادة الايمان فاجاب بقوله والآيات
الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رح انهم اي قوم كانوا آمنوا في الجملة
مثلا الله واحد ومحمد رسوله والحق ما جاء به النبي عم مطلقا ثم يأتي فرض بعد فرض
فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص اي آمنوا بما قال النبي عم مجملا واذا بين احكاما
مفصلة يعتقد المؤمن على عقيب تلك الاحكام المفصل فزاد ايمانه واعتقاده وحاصله
اي حاصل ما ذكره ابو حنيفة رح انه اي الايمان كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به يعني
لا يزيد بزيادة الاعمال كما ذهب اليه الشافعي بل يزيد بزيادة الفرايض وهذا اي
الايمان بكل فرض خاص لا يتصور في غير عصر النبي عم وفيه نظر اي فيما ذكره الامام
ابو حنيفة من ان الايمان لا يزيد الا بزيادة ما يؤمن به وذا لا يتصور الا في عصر
النبي عم لان الاطلاع على تفاصيل الفرايض ممكن في غير عصر النبي عم والايمان واجب

144

اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد
من الايمان الاجمالي بل اكمل اي علمه في هذا الزمان بتفاصيل الفرايض كاتيان فرض
بعد فرض في ذلك الزمان فالزيادة كما يتصور في ذلك الزمان يتصور في هذا الزمان
وتقرير النظر انا لا نم ان زيادة الايمان لا يكون الا بزيادة ما يجب الايمان به كما ذكرتم لم لا يجوز
ان يكون زيادته بحسب كونه اجمالا وتفصيلا اذ لا خفاء في ان الاجمالي منحط درجته
عن التفصيلي في الكمال وان كانت لا ينحط في الاتصاف باصل الايمان فمن حصل فيه ايمان
تفصيلي كان ايمانه ازيد بل اكمل من الايمان الاجمالي الذي للآخر والجواب عن هذا النظر انا لا نم
ان التفصيلي اكمل وازيد بل الاجمالي والتفصيلي على السواء ولو كان كذلك لكان الايمان
ناقصا فلم يكن ايمانا لان نقصان ذات الشيء يستلزم تغيره وتبدله وما يقال من كون
الاجمالي لا ينحط درجته انما هو في الاتصاف باصل الايمان فهو في غاية الشناعة اذ
اثبات الاصل والنوع في نفس الايمان قول لم يقل به احد قيل في جواب النظر ان مراد ابي حنيفة
رح في زيادة الايمان بزيادة ما يجب به الايمان في الواقع وذا لا يتصور في غير عصر
النبي عم لانقطاع الوحي واما زيادة الايمان التفصيلي بحسب اطلاعه على تفصيل
الوحي او زيادته على الايمان الاجمالي فلا كلام فيه وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط
عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل في الجواب عن الآيات الدالة
على زيادة الايمان ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه اي على الايمان
في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لانه تعليل لقوله يزيد بزيادة
الازمان عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر اي فيما ذكر من ان الايمان يزيد بزيادة
الازمان لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء كما هو في

في سواد الجسم مثلا والجواب عن هذا بان يقال نظرك وارد على حاصله لان القايلين بهذا المعنى لا يعنيه

به انه يزيد بزيادة الكواكب الازمان حتى يرد هذا النظر بل مراده ان زيادته بالثبات غاية ما

في الباب ان الثبات لا يكون الا بزيادة الازمان والثبات امر معنوي يعتبره العقل لا يعرض

حتى ينبغي تجدد الامثال وينظر فيه بان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في

الشيء وقيل المراد من الايات الدالة على زيادة الايمان زيادة ثمراته واشراق نوره وضيائه

في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي يؤيده ما روى ابن عمر رض قال قلت يا

رسول الله هل يزيد الايمان وينقص قال ع م نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى

يدخل صاحبه النار ولما روى انه ع م قال لو وزن ايمان ابي بكر مع ايمان جميع الخلايق

لترجح ايمان ابي بكر يعني من جهة نوره وضيائه لا من جهة الزيادة والنقصان ومن ذهب

الى ان الاعمال من الايمان فقبوله اي الايمان الزيادة والنقصان ظاهر رد عليه بانه اذا

انتفى بعض العمل انتفى الايمان لانتفاء جزئه كما هو مذهب المعتزلة فلا يتصور الزيادة

ولو قيل ببقاء الايمان ما بقي التصديق فهو قول بان العمل جزء من الايمان الكامل فلا

كلام فيه قيل يجوز ان يكون انتفاء العمل بانتفاء وجوبه كانتفاء الحج والزكوة عن

الفقير وكسقوط الصلوة عن الحايض ولذا قال ع م هن ناقصات العقل والدين او

يكون انتقاص العمل بانتقاص زيادته لا بانتقاص اصله كقراءة نصف السورة

في الصلوة فانها ينقص من قراءة تمامها ولذا قيل ان هذه المسئلة اي قبول الزيادة

والنقصان وعدم قبوله فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان يعني فمن قال

ان الاعمال جزء من حقيقة الايمان فعنده هو قابل للزيادة بزيادة الاعمال وقابل

للنقصان بنقصان الاعمال لان زيادة الجزء يستلزم زيادة الكل ونقصانه نقصانه ومن

ومن قال ان الاعمال ليست بجزء منه قال ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان

وقال بعض المحققين وهو مولانا عضد الملة والدين رح لا نم ان حقيقة التصديق

لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق احاد الامة

ليس كتصديق النبي عليه السلام والسر فيه ان قوة العقلية مسخرة للقوة الحيوانية فالعقل

وان تيقن بان الله رب العالمين اخرة الوهم فيستولى عليه هموم معاشه كمن تيقن بان

الميت جماد ثم يخاف منه بوهم لكن اذا تطهر الروح عن ظلمات الحيوانية وتنور بانوار الملكية

استولى عقله على وهمه فاولئك الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولان العقول متفاوتة

وكذا القلوب والاعتقادات بالشدة والضعف فان قلوب الصديقين الى متيقنين و

عقولهم واعتقاداتهم لا يماثل غيرهم من الغافلين عن منازلهم ومقاماتهم وكذا قلوب

المجتهدين بالدلايل العقلية والنقلية على تحقيق شيء من العلوم لتحصيل اليقين

تغاير قلوب الجهال المقلدين بطبقات ودرجات لا يمكن وصفها ولكن ان التصديق ان فسر

بما يعم التقليد والظن الغالب كما ذهب اليه البعض فالتفاوت بين وان فسر

باليقين فقد قيل انه لا تفاوت لعدم احتمال النقيض والحق انه يتفاوت فان اليقين

بحدوث العالم ليس كاليقين بان الكل اعظم من الجزء اما في الجلاء فقط واما في القوة

فلان التشكيك لا يورد حول عظم الكل بخلاف حدوث العالم وكذا في التصديق

الواحد بالنظر الى شخصين ولهذا اي لاجل زيادة التصديق قال ابراهيم ع م

ليطمئن قلبي حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن

ليطمئن قلبي فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده ويعلم بانضمام المشاهدة الى الدليل

فانه يدل على قبول التصديق للزيادة وفي ابراهيم لغات احدها ابراهيم بالالف

والياء وهو المشهور وابرهم كذلك الا انه بحذف الياء وابراهام بالالفين وابراهم بالف واحدة
وضم الهاء وبكل لغة وهو اسم اعجمي وجمعه اباره عند قوم وعند اخرين براهم وقيل فيه ابارهة
وبراهمة والطومانية زيادة توطين وتمكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك
يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما اذا اعتقد بان الله رب العالمين وانه مالك الملك كله
لم يضطرب عن حضوره بهموم حوايجه ولو كان اهل الدنيا في عياله ولم يبال بعداوة غير الله
ولو كان عداوة الدنيا عدواله ولذا روي ان ابراهيم لما رمي بالمنجنيق الى نار نمرود يلقاه جبرائيل
عم في الهواء فقال هل لك من حاجة فقال ابراهيم اما اليك فلا وان كان المدرك ظنيا فاطمينانها
رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وقد بقي مهنا اي في بحث الايمان بحث اخر
وهو ان بعض القدرية وهم الذين يقولون بان الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار يكون
بقدرة العبد فقط لا تاثير لقدرة الله تعالى ذهبوا الى ان الايمان هو المعرفة اي معرفة الله ومعرفة
رسوله قيل فان قال كذلك يلزم ان يكون المعاند مؤمنا والا فالمراد بالمعرفة والتصديق واحد كما
ای اهل الكتاب
قال على رضي الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق والطبق اي اتفق علماؤنا على
فساده اي المعرفة لان اهل الكتاب من الكفار كانوا يعرفون نبوة محمد عليه السلام كما كانوا
يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا
وانما كان ينكر عنادا واستكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا بها اي انكروا بنبوة محمد عليه السلام واستيقنتها
انفسهم اعلم ان الكافر على قسمين منهم من يجحد البارى تعالى ويعبد الاوثان ومنهم من يثبته تعالى
وهو على ضربين منهم من يشرك معه غيره فهؤلاء اذا قالوا لا اله الا الله كان ذلك اسلاما
وكذا اذا قالوا اشهد ان محمدا رسول الله وذلك لانهم يتبعون في دينهم من كل واحد
من الشهادتين فاذا اتوا بها دل على انتقالهم عما كانوا عليه وعلى هذا اذا قالوا وقد اسلمنا او نحن

سموا بذلك لانكارهم القدر واسنادهم الافعال الى قدرتهم
قال النووي وقد انقرضوا باجمعهم ولم يبق احد من اهل القبلة على ذلك ولله الحمد انتهى
وصارت القدرية في هذه الازمان الذين يعتقدون الخير من الله تعالى والشر من غيره
منهم القدرية المعتزلة والزيدية والرافضة
على القاري على الشفاء في اواخره

او نحن مسلمون والضرب الثاني من اثبت البارى تعالى ولا يشرك معه غيره بل يقول بالتوحيد ولكن
يجحد الرسالة فانه لا يكون بقوله لا اله الا الله لانه لم ينتقل عما كان عليه فان قال اشهد ان محمدا
مع مطلقا
رسول الله كان مسلما وفرقة من اهل الكتاب يقولون ان محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله الى العرب
مسلما
دون بني اسرائيل فهذه الفرقة لا يكون احد منهم باتيان الشهادتين حتى يتبرأ من الدين الذي كان
عليه ولو قال واحد منهم اني مسلم او مؤمن لم يكن بذلك مسلما لانهم يزعمون ان الايمان والاسلام
ما هم عليه فلا بد ومع بد من لا بد فعل من التبديد والتفريق من بيان الفرق بين معرفة الاحكام
واستيقانها اي الاحكام وبين التصديق بها اي بالاحكام واعتقادها ليصح كون الثاني اي التصديق
ايمانا دون الاول اي معرفة الاحكام والمذكور في كلام بعض المشايخ هذا اشارة الى الفرق ان التصديق
اي
عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو ربط القلب امر كسبي يثبت باختيار المصدق
ولهذا اي لاجل انه كسبي يثاب عليه ويجعل اي التصديق راس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل في
ربما ثمان لغات ضم الراء وفتحها مع التشديد والتخفيف وبتاء التانيث ربت ما وفيها
التشديد والتخفيف وضم الراء وفتحها وما كافة عن الجر فيجوز دخوله على الفعل تحصل بلا كسب
كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر في يكون المعرفة اعم من التصديق يكون
بالاختيار وغيره والتصديق لا يكون الا بالاختيار والكسب فقط وهذا اي ما ذكر من الفرق
ما ذكره بعض المحققين كصاحب التوضيح من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق
الى المخبر حتى لو وقع ذلك اي نسبة الصدق الى المخبر في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا
وان كان معرفة وهذا اي القول بان للنفس فعلا اختياريا هو ربط القلب او نسبة الصدق
الاختيارية
الى المخبر مشكل لان التصديق قسم من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال
فيكون التصديق من الكيفيات النفسانية ومع هذا ان المحققين صرحوا ان التصديق من

هذا بيان كون التصديق

الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة وتشككنا من الكيفيات النفسانية بين الشيئين
وشككنا في انها اي النسبة بالاثبات او بالنفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي تحصل لنا هو
الاذعان والقبول وهذا ليس من الافعال الاختيارية فلا فرق بين المعرفة والتصديق لتلك النسبة
وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره انه يلزم
من كون التصديق كيفية نفسانية ان لا يقع التكليف على الايمان لان التكليف مبني على الافعال
الاختيارية واذا كان الايمان الكيفية لا يقع التكليف عليه واجاب بقوله نعم تحصيل تلك الكيفية
يكون بالاختيار وان لم يكن الكيفية نفسها بالاختيار في مباشرة الاسباب المباشرة عبارة
عن اتصال فعل الانسان الى غيره والسبب عبارة عن اتصال اثر الفعل وصرف النظر
ورفع الموانع من الشرك وغيره ونحو ذلك تحقيقه ان في هذا المقام شيئين احدهما نفس
تلك الكيفية وثانيهما حصول تلك الكيفية والثاني فعل بلا شك والاول ليس بفعل والتصديق
هو الاول دون الثاني وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان اي التكليف بالايمان انما هو بكون
اسبابه اختياريا وكان هذا هو المراد بكونه اي التصديق كسبيا اختياريا اي المراد به كون اسبابه
اختياريا او كون نفس الحكم كسبيا اختياريا ولو بواسطة وكلام الشارح يحتمل الوجهين
فلذا اتى بكلمة التشبيه ولا يكفي المعرفة لانها قد يكون بدون ذلك اي لا يكفي المعرفة في الايمان بدون
التصديق لان المعرفة قد تكون بدون الاختيار ومباشرة الاسباب بل لا بد من التصديق نعم يلزم ان
يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا باس بذلك اي بكون المعرفة المذكورة تصديقا
لانه يحصل في المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك اي المعنى
الذي يعبر عنه بكرويدن وحصوله اي حصول المعرفة اليقينية المكتسبة كانه اشارة الى جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال هذا المعنى للتصديق حاصل لبعض الكفار المعاندين المنكرين مع انه ليس

مع انه ليس بمؤمن ولا يكون التصديق المذكور هو الايمان بعينه فاجاب بقوله وحصوله للكفار المعاندين
المنكرين ممنوع لا نم اولا ان ذلك التصديق حاصل للكفار المذكور وعلى تقدير الحصول اي وان
سلم حصول ذلك التصديق المذكور للكفار المعاندين فكفرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم
على العناد والاستكبار وهو من علامة التكذيب والانكار والايمان والاسلام واحد لان
الاسلام هو الخضوع الخضوع قريب المعنى من الخشوع لان الخضوع في البدن والخشوع في
البصر والبدن والصوت وقيل الخشوع السكون والتذلل والانقياد وهذا يعم انقياد القلب
والجوارح لكن يفسره بقوله بمعنى قبول الاحكام الشرعية والاذعان خصه بانقياد القلب ولذا
قال وذلك اي القبول والاذعان حقيقة التصديق على ما مر والمفهوم منه كون الايمان
والاسلام مرادفين ويؤيده اي يؤيد معنى الايمان والاسلام واحد قوله تعالى فاخرجنا من كان
فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين هذه الاية تدل على كون مفهومهما
متحدا لان المسلمين مستثنى من المؤمنين ولولا الاتحاد في المفهوم لم يستقم الاستثناء لان
المراد من المؤمنين والمسلمين رجل وهو لوط عم هذه الاية نزلت في حق قوم لوط حين امر
الله تعالى اخراجهم فيما بينهم وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم
وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا اي سوى الاتحاد في الذات لا الترادف فقط كلام
المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الاخر لا الاتحاد بحسب المفهوم
بل الاتحاد بحسب الذات لما ذكر في الكفاية من ان الايمان بيانا هو تصديق الله تعالى فيما اخبره من
اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية وهذا اي الانقياد لا يتحقق الا بقبول
الامر فان الايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران حاصل بالجملة الى هنا ان كان الاسلام
بمعنى الخضوع والانقياد الذي هو بمعنى قبول الاحكام التي هي الاوامر والنواهي والاذعان

كان الايمان عين الاسلام بمعنى الاتحاد في المفهوم كما هو المتبادر من عبارة المصنف وان احتمل الاتحاد في الصدق

عبارة م

وان كان الاسلام بمعنى الخضوع والانقياد للالوهية والايمان عبارة عن التصديق القلبي بالله تعالى فيما اخبره من الاوامر والنواهي كان الايمان عين الاسلام بحسب الصدق لا الاتحاد في المفهوم هو مراد المشايخ ومن اثبت التغاير اما بحسب المفهوم او بحسب الصدق يقال له اى لمن اثبت التغاير ما استفهامية حكم من امن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للاخر فظهر جزاء لقوله من اثبت بطلان قوله اى كلام الكفاية فان قيل من جانب من اثبت التغاير بينهما قوله تعالى قالت الاعراب امنا يعني صدقنا قل لم تؤمنوا يعني لم تصدقوا في السر ولكن قولوا اسلمنا يعني دخلنا في الانقياد مخافة القتل والسبي صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان يدل عليه قول ابراهيم عم اسلمت لرب العالمين وقول ابراهيم واسمعيل عليهما السلام واجعلنا مسلمين لك اى مستسلمين لامرك في مستقبل الامر ولم يكن معناه واجعلنا مومنين لانهما لم يزل كانا مؤمنين قبل معنى الاول اظهرت الاسلام ومعنى الثاني سؤال الثبات كما في اهدنا الصراط المستقيم فليس فيه دليل على التغاير قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع اى الانقياد الظاهر والباطن لا يوجد بدون الايمان وهو مبتدأ اى الايمان في الاية بمعنى الانقياد الظاهر خوفا من السيف من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان حاصل هذا الجواب ان الايمان له معنيان لغوي وهو الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن وشرعي وهو الانقياد الباطن فالمراد من الاسلام الذي ثبت للاعراب هو الاسلام اللغوي والايمان الذي نفي عنهم هو الايمان الشرعي فيكون الاية على تغاير الاسلام للايمان الشرعي ومراد المشايخ ان الاسلام لا يغاير الايمان الشرعي والاية لا تدل على تغايرهما فان قيل من جانب من اثبت التغاير قوله صلى الله عليه وسلم حين سئل جبرائيل عم عن الاسلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله

وهو التصديق وشرعي وهو تصديق الله ورسوله فيما اخبر من اوامره و نواهيه وكذا الاسلام له معنيان لغوي

198

وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي فلا يكون الايمان والاسلام واحدا لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات قلنا المراد بقوله عم ان تشهد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك اى ان تشهد كما قال عم لقوم القوم في الاصل مصدر قام نعت به فشاع في الجمع او جمع لقيام كزائر وزور ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء وفد واصفة قوم اى اتو واجتمعوا على سبيل الرسالة عليه اى على النبي عم اتدرون ما الايمان بالله وحده سئل عن ثمرة الايمان لا عن اركانه فقالوا الله ورسوله اعلم قال عم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس فاذا كان المراد ثمرات الاسلام فلا ينافي كون حقيقة الايمان هو التصديق فيكون مرادفا للايمان كما يشعر به كلامه اولا قيل اتى جبرئيل عم الى النبي صلى الله عليه وسلم بمحضر من الجماعة فقال ما الايمان فاجاب النبي صلى الله عليه وسلم ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وبالقدر خيره وشره ثم قال ما الاسلام فاجاب النبي صلى الله عليه وسلم ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث وهو التفصيل في السؤال والجواب صريح في ان الايمان هو التصديق والاسلام هو الطاعات ويؤيده عطف المسلمين والمسلمات على المومنين والمؤمنات في كتاب الله مرارا ولولا التغاير لما جاز العطف وكما قال عم الايمان بضع وسبعون شعبة البضع بكسر الباء ما بين الثلث الى التسع من البضع وهو القطع او من اثنى عشر الى عشرين والشعبة طائفة من الشئ والغصن من الشجر والجمع شعب والشعب بالكسر الطريق في الجبل وبالفتح القبيلة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى اى ازالة الموذي من الطريق والقاف دنا منقلبة عن واو والالف من دنى يدنو الادنى

اى من مال الغنيمة

الادنى يتصرف على وجوه فتارة يعبر به عن الاقل والاصغر فيقابل بالاكثر والاكبر وتارة عن
الاحقر والارذل فيقابل بالاعلى والافضل وتارة عن الاقرب فيقابل بالابعد وتارة عن الاول
فيقابل بالاخر وعبر بها عن الدنو في القدر لانه مقابل بالافضل والمراد بالحديث اطلاق الايمان
على ثمراته ولم يرد به الحصر في العدد المذكور بل تكثير الثمرات اي اراد حصرها في انواعها **واذا وجد**
من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مومن حقا لتحقق الايمان وهو
التصديق **ولا ينبغي ان يقول انا مومن ان شاء الله** لان لفظ ان ان كان للشك فهو
كفر لا محالة لان الشك ينافي التصديق وان كان للتادب اي لرعاية الادب مع الله واحالة
الامور الى مشية الله او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال لا الشك في الان واي
والان زمان يقع فيه كلام المتكلم وبني الان لتضمنه لام التعريف واما اللام الظاهرة فليست
للتعريف اذ شرط لام التعريف ان يدخل على النكرات فتعرفها والآن لم يسمع مجردا عنها وليس المراد
بالحال الان المختلفة في كونه زمانا موجودا جزء لا يتجزى وهو عند اهل السنة موجود وعند الحكماء
غير موجود بل المراد طرف الان معه والقدر المشترك بين الزمانين وهو نهاية الماضي وبداية المستقبل
ولاجل ذلك زيد يصلي الان مع ان بعض صلوته ماض وبعضه مستقبل فالحال هو المقارن وجود
لفظه لوجود جزء معناه نحو زيد يكتب الان فيكتب مضارع في معنى الحال ووجود لفظه مقارن
لوجود بعض الكتابة لا لوجود جميعها او للتبرك بذكر الله او التبري عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله
عطف تفسير واعجاب النفس عبارة عن ان يرى الرجل نفسه شريفة او خيرا من غيره فالاولى
جواب لقوله ان كان للتادب اه تركه اي ترك ان شاء الله لما انه يوهم بالشك قيل الاولى
تركه ان لم يكن المتكلم بليغا وان كان بليغا متفطنا للادب فحسن على قصد التبرك وكذا لان
الكلام قد يحسن من متكلم دون اخر وروي انه عم اذا دخل المقابر يقول السلام عليكم يا اهل القبور

وانا ان شاء الله بكم لاحقون مع ان اللحوق مقطوع ولهذا اي ولاجل الوهم قال لا ينبغي لم
دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك اي في الحال والآن فلا معنى لنفي الجواز كيف
اي كيف يكون للنفي معنا وان قد ذهب اليه اي الى الجواز كثير من السلف حتى الصحابة والتابعون
وليس هذا اي قول العبد انا مومن ان شاء الله هذا جواب عن سوال مقدر تقريره ان النية
حاصلة متحققة في هذه الحالة مع انه يصح ان يقال المتصف به انا شاب ان شاء الله فلم لا يجوز ان يقول
المتصف به في هذه الحالة انا مومن ان شاء الله لان الايمان شيء حقيقي معلوم الحد وهو تصديق
محمد عليه السلام بما جاء به من عند الله فاجاب عنه بقوله وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء
الله لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة ولا يتصور فيها الشك ولا يتصور البقاء عليه
اي على الشباب في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد
متق ان شاء الله فانهما اي الزهد والتقوى من الافعال الاختيارية فيتصور فيهما الامور
المذكورة الزهد بمعنى الترك زهد في الامر اذا اعرض عنه وزهد عن الامر اذا مال اليه بخلاف
رغب فان لفظ رغب اذا كان بعدها الى معناه مال اليه واذا كان بعدها عن معناه اعرض عنه
وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر
لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف لان تصديق الانبياء اشد من تصديق
احاد الامة وحصول التصديق الكامل المنجي عن العذاب المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم
المومنون حقا لهم مغفرة واجر عظيم انما هو في مشية الله تعالى قوله وحصول التصديق
مبتداء وخبره انما هو في مشية الله تعالى فثبت ان يقول انا مومن ان شاء الله بناء على ان
حصول التصديق الكامل المنجي لا يكون الا في مشية الله تعالى هذا تدل على ان النجاة بكمال
التصديق والحق انه ببقائه في اخر عمره ولو تقليدا ويمكن ان يقال كما انه في الحال بسبب بقائه

مطلب

في الخاتمة ولما نقل عن بعض الاشاعرة اي الجماعة المنسوبة الى الاشعري انه يصح ان يقال
انا مؤمن ان شاء الله بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة
حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي
من مات على الكفر وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس
وكان من الكافرين قالوا ان ابليس حين كان معلم الملائكة كان كافرا وكانت الصحابة رضه
مؤمنين حين عبدوا الصنم ولا يرد عليه انهم لو كانوا مؤمنين لما امر النبي صلى الله عليه
وسلم بمقاتلتهم لان المقاتلة بصورة كفرهم ويقال ابليس اسم عجمي ولذلك لا ينصرف وهذا
قول ابي عبيدة وقال غيره هو افعيل من ابلس يبلس اذا ايس وكذا قال ابن عباس
رضه في رواية ابي صالح انه ابلس من رحمته وكان اسمه عزازيل او تعالى عزائيل وانما لم ينصرف
لانه لا سمي له فاستثقل وبقوله عم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن
امه توجيهه ان من سعد في بطن امه لا يضره الكفر الظاهر لان عاقبته يكون بالايمان التي يتعلق
علم الله بايمانه ومن شقي في بطن امه لا ينفعه الايمان الظاهر لانه يكفر في اخر عمره بتقدير الكفر عليه
اشار جوابا الى ابطال ذلك اي المنقول من بعض الاشاعرة بقوله **والسعيد قد يشقى**
بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله **والشقي قد يسعد** بان يؤمن بعد الكفر قال بعض
الحكماء علامة الشقاوة خمسة اشياء كثرة الاكل والشرب والكلام والاصرار على الذنب
وقساوة القلب وكثرة الذنب ونسيان الموت والوقوف اي نسيان الوقوف بين يدي
الملك عز وجل **والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد و**
الاشقاء وهما اي الاسعاد والاشقاء **من صفات الله تعالى** لما ان الاسعاد
تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة ونفس التكوين صفة ازلية لا يتبدل كما مر

السعادة والشقاوة
كلاهما من الباب الرابع
والى

ان
لا تغير على الله تعالى ولا على صفاته لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق
انه لا خلاف بين الاشاعرة وبيننا في قوله انا مؤمن حقا وفي قوله انا مؤمن ان شاء الله
في المعنى اي النزاع نزاع لفظي لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى من الايمان
والسعادة فهو حاصل في الحال فحينئذ لا يكون انا مؤمن ان شاء الله جائزا بهذا الاعتبار وان
اريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات وهو الايمان الكامل او ايمان العاقبة والفرق ان الاول حاصل
بالفعل وغير معلوم والثاني يعتبر حصوله في العاقبة فهو في مشية الله تعالى لا قطع بحصوله في
الحال فحينئذ يجوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله والاشاعرة يعتبرون هذا القول فمن قطع بالحصول
بقوله انا مؤمن حقا اراد الاول اي مجرد حصول المعنى ومن فوض الى مشية الله تعالى كالاشاعرة
بقوله انا مؤمن ان شاء الله اراد الثاني اي ما يترتب عليه النجاة **وفي ارسال الرسل** لما
فرغ من الالهيات واحوال الاخرة شرع الان في النبوة والاحوال المتعلقة بارسال الرسل
فقال الرسل جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد وهو ايصال الخبر من الله تعالى
الى العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خلقه اي مخلوق الله تعالى [illegible] اي [illegible]
اي بالسفارة عللهم اي علل ذوي الالباب فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والاخرة
وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب **حكمة** اي مصلحة وعاقبة حميدة العاقبة
الجنة وقيل النظر والظفر ليشير الى ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح اختلف العلماء
في ان التعليل واجب وجايز بناء على مسئلة وجوب شيء على الله تعالى وعدم وجوبه وقيل
الخلاف في جواز التعليل وعدمه فان الاشاعرة منعوا جوازه فقالوا المصلحة اما النفع
نفسه وهو محال واما النفع غيره ونفع الغير ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى كان مستكملا به وان لم
يكن اولى لم يكن باعثا وعلة للفعل بالضرورة والقوم ادعوا ان نفع الغير يصلح باعثا لفعله تعالى
على الفعل

وان لم يكن اولى بالنسبة اليه تعالى قيل كلام كل من الفريقين غير مبرهن ودعوى الفرق
مشكل فالاولى ان نختار كون الغرض اولى بالنسبة اليه تعالى واستكماله تعالى بفعل نفسه جايز
بل واقع فانه تعالى حين اوجد العالم قد استكمل بكمال الوجودية والموجدية على ما نطق به قوله
تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اى ليعرفون وهو كمال اضافى يجوز تجدده والخلو
عنه وفى هذا اى فى قوله وفى ارسال الرسل اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى انه يكون واجبة
انها تجب على الله تعالى بايجاب احد او بايجابه على نفسه على معنى الوجوب على الله تعالى اى لا وجوب
العقلى حتى لا يقدر على عدم ارساله ولا وجوب الشرعى حتى يأثم بترك ارساله بل المعنى ان قضية
الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس اى الارسال بممتنع عطف على قوله واجب
زعمت طايفة ان البعثة ممتنع لان المبعوث لا بد وان يعلم ان مرسله هو الله تعالى ولا سبيل
الى العلم به اذ لعله كان من القاء الجن اجيب بان المرسل ينصب دليلا على ذلك او يخلق
فيه علما ضروريا كما زعمت السمنية والبراهمة قالت البراهمة فى العقل كفاية عن البعثة لان ما حسنه
العقل فحسن وما قبح فقبيح وما لم يحكم فيه بشئ لم يفعله عند الحاجة وجوابه يظهر من فوايد البعثة
ولا بممكن لان ارسال الرسل ليس بممكن يستوى صفة حكمه طرفاه اى الوجود والعدم لان
الحكمة ترجح جانب الوجود كما ذهب اليه بعض المتكلمين وهم الاشاعرة وهم الذين منعوا
تعليل افعال الله بشئ وقالوا ارسال الرسل وان اشتمل على الحكم فالحكمة غير باعثة له بل
يستوى ثبوتها وعدمها بالنسبة اليه تعالى ثم الرسل هم الذين اوحى اليهم جبريل والانبياء
هم الذين لم يوح اليهم بجبريل عم وانما اوحى اليهم بملك اخر او وحى فى المنام او شئ
اخر من الالهام ثم الرسل من له درجة الرسالة والنبوة جميعا غير انه لا يوم استعمال ما ظهر فى
درجة النبوة قبل ان يوحى جبريل عم بذلك فلو فعل بغير الوحى يكون ذلك منه زلة و

151

وصغيرة كما فعل داود عم فى تزوج امرأة اوريا من غير انتظار الوحى بجبريل عم وكان
ذلك منه زلة ولما كان محمد صلى الله عليه وسلم انتظر الوحى بجبريل عم فى تزوج امرأة
زيد ولم يتزوج بما ظهر له فى درجة النبوة نجا من الزلة كذا ذكر فى شرح فقه الاكبر ثم اشار
المصنف الى وقوع الارسال بقوله قد ارسل الله رسلا من البشر الى البشر وفايدته بقوله
مبشرين ومنذرين وطريق نبوته بقوله وايدهم وتعيين لبعض من ثبت رسالته
بقوله اول الانبياء ادم عم فقال **وقد ارسل الله رسلا من البشر الى البشر**
مبشرين البشارة الخبر السار فانه يظهر اثر السرور فى البشرة ولذلك قال الفقهاء
البشارة هو الخبر الاول حتى لو قال الرجل لعبيده من بشرنى بقدوم ولدى فهو حر فاخبروه
فرادى عتق اولهم ولو قال من اخبرنى فاخبروه عتقوا جميعا واما قوله تعالى فبشرهم بعذاب
اليم فعلى التهكم لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب **ومنذرين** لاهل الكفر والطغيان والعصيان
بالنار والعقاب فان ذلك اى البشارة بالجنة والانذار بالنار مما لا طريق للعقل اليه من غير
النبى عليه السلام وان كان اى للعقل طريق اليه فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد
اى لما يحصل على كثيرين **ومبينين للناس** روى عن ابن عباس رض انه قال انما سمى الانسان
انسانا لان الله تعالى عهد اليه فنسى يعنى ترك وقال بعضهم مأخوذ من انس لانهم يستانسون
بامثالهم والانس بمعنى ظهر لانهم ظاهرون مبصرون ولذلك سموا البشر كما يسمى الجن جنا
لاستتارهم واللام فيه للجنس اصله اناس لقولهم انسان وانس واناسى فحذفت الهمزة
وعوض عنها حرف التعريف ولذلك لا يكاد يجمع بينهما فلا يقال الاناس وقوله ان المنايا
يطلعن على الاناس الامنينا شاذ **ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين**
فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق

الوصول اليه الاول اى الجنة والثواب والاحتراز عن الثانى اى النار والعقاب مما لا يستقل به العقل قوله في تفاصيل مبتداء وهما لا يستقل خبره وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة اى النباتات النافعة والنباتات الضارة روى انه كان ينبت في محراب سليمان عم كل يوم نباتا يقول انا دواء علة فلان ودواء الكلى والامعاء وقيل الاجسام النافعة في الاخرة والضارة فيها وهى الحلال والحرام ولم تجعل العقول والحواس مستقلات بمعرفتها اى النافعة والضارة وكذا جعل القضايا منها ما هى ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه كاعداد الركعات واوقات الصلوة واكثر الاحكام الشرعية كالبيع والشراء ومنها ما هى واجبات او ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دايم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك اى الجنة والثواب والنار والعقاب والاجسام النافعة والضارة والقضايا الممكنة والممتنعة كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين اما رحمة للمؤمنين فظاهرة واما للكافرين امنوا من الخسف والمسخ وقد فعل ذلك لمن قبلهم وايدهم اى الانبياء بالمعجزات الناقضات للعادات كالعلم بالمغيبات وكلام الجماد والمشى على الماء فان قيل المعجزة مشتبهة بالسحر فلا يوثق بها قلنا لا تشتبه لوجود الفرق بينهما من وجوه احدها ان للتعليم والتعلم مدخلا في السحر دون المعجزات وقد يكون التلميذ فيه احذق من الاستاذ الثانى ان السحر لا يكون بالتحكم واقتراح المقترحين بل بحسب ما يعلمه بخلاف معجزات الانبياء عم الثالث ان اثار المعجزات حقيقة كتشبيع الجماعة الكثيرة من الطعام اليسير وريهم من الماء القليل بخلاف السحر لانه تخيلات لا يروج الا في اوقات مخصوصة وامكنة مخصوصة جمع معجزة وهى امر يظهر بخلاف العادة على يد من ادعى النبوة عند تحدى اى طلب المعارضة المنكرين على متعلق بيظهر وجه يعجز المنكرين

والفضيح عن الاتيان بمثله وذلك اى بيان تاييد انبيائه بالمعجزة لانه لولا التاييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله اى قول النبى عم ولما بان اى ظهر الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بان الله تعالى هذا بيان قوله بطريق جرى العادة يخلق العلم بالصدق اى بصدق النبى عم في دعواه عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم في نفسه ممكنا وذلك اى ظهور العلم بعد ظهور المعجزة كما اذا ادعى احد بمحضر اى بمجلس من جماعة انه اى الاحد رسول هذا الملك اليهم اى الى الجماعة ثم قال احد للملك ان كنت صادقا في انك فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل الملك يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه اى الاحد في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتى هذا تعليل لقول القائل ان امكان الكذب بمعنى التجويز العقلى لا ينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه فكذا ههنا اى في قول النبى عليه السلام وفى دعوى احد بمحضر يحصل العلم بصدقه اى بصدق الرسل بموجب العادة لانها اى العادة احد طرق العلم كالحس ولا يقدح في ذلك العلم اى العلم القطعى احتمال كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها معجزة لا لغرض التصديق اى لا يكون غرض الله تعالى من تلك المعجزة التصديق للرسل او كونها معجزة لتصديق الكاذب باضافة المصدق الى المفعول الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية التى لا ينافى العلم القطعى كما لا يقدح في العلم الضرورى الحسى بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انها اى الحرارة لو قدر عدمها اى الحرارة لم يلزم منه محال اعلم ان العلم القطعى اما عقلى نحو الكل اعظم من الجزء واما عادى نحو النار محرقة و امكان خلافه قادح في الاول لا الثانى بل وقوع خلافه بخرق العادة لا يقدح كنار نمرود كانت بردا على ابراهيم عم ولم يقدح ذلك في القطع بان كل نار حارة واول الانبياء ادم عم واخرهم محمد عليه السلام اما نبوة ادم عم فبالكتاب الدال على انه اى ادم عم قد

احدهم

امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي اخر فهو اي الامر والنهي بالوحي لا غير اي
بالسحر وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا واما نبوة
محمد عم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة واما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار
المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به اي بكلام الله تعالى البلغاء مع كمال
بلاغتهم فعجزوا اي البلغاء عن المعارضة باقصر سورة منه اي من كلام الله تعالى مع تهالكهم
على ذلك اي شدة حرصهم على المعارضة حتى خاطروا اي وقعوا بمهجهم واعرضوا عن المعارضة
بالحروف اي الاتيان بالمثل الى المقارعة اي المنازعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توفر
الدواعي الاتيان فاعل لم ينقل بالشيء مما يدانيه اي يقاربه الى كلام الله تعالى فدل ذلك اي
المذكور من المعجزة والاعراض وعدم النقل قطعا على انه اي القران من عند الله وعلم به اي بكون
القران من عند الله صدق دعوى النبي عليه السلام علما عاديا لا يقدح فيه اي في العلوم
العادي شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شان سائر العلوم العادية لعلمنا الموت عقيب القتل
لانا علمنا بان الله تعالى يخلق الموت عقيب القتل وان كان عدم الخلق ممكنا في نفسه اعلم ان
اعجاز القران ببلاغته نظري لا العلم الا بطريقين احدهما كمال البلاغة وهو للبلغاء سليقيا
اي طبيعيا او كسبيا والثاني عجز البلغاء عن معارضته وهو لعامة الناس فقوله فعجزوا عن
معارضته تقرير لكما واشارته الى الاول وفضل القران على سائر المعجزات بقاؤه ابد الدهر
مع بيانه من المعارف ما هو سعادة الدارين وثانيهما انه نقل عنه اي عن النبي عليه السلام
من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه والضمير عائد الى ما في ما بلغ اعني ظهور
المعجزة اي القدر المشترك بين الامور الخارقة هو ظهور المعجزة حد التواتر مفعول بلغ
وان كانت تفاصيلها اي الامور احادا كشجاعة علي رض وجود حاتم بكسر التاء اي ان كان

كل واحد منها جزء واحدا لم يبلغ حد التواتر لكن القدر المشترك في كل واحد بلغ حد التواتر
وهي مذكورة في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر
من احواله قبل النبوة قيل ما تواتر قبل النبوة ليس بمعجزة عندهم لتقدمه على دعوى النبوة
فذكره هنا لدلالته على النبوة لا بكونه معجزة وحال الدعوة وبعد تمامها اي الدعوة واخلاقه
العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حين تحجم الابطال جمع بطل وهو الشجاع ووثوقه بعصمة الله تعالى في
جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم تجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم
على الطعن فيهم في حق محمد عليه السلام مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم
بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء عم ولو جوز الاجتماع فالتمهيل الى ابد الدهر
مع ظهوره على الاديان كلها يقطع بامتناعه في غير النبي عليه السلام وان يجمع الله تعالى معطوف
على الاجتماع بتاويل ان اي فان العقل جازم بامتناع اجتماع الله هذه الكمالات في حق من
يعلم انه الضمير راجع الى من يفتري عليه اي على الله تعالى ثم يمهله معطوف على ان يجمع ثلث وعشرين
سنة هذا عمره بعد النبوة واما مجموع عمره في الدنيا فثلث وستون سنة ثم يظهر دينه على سائر
الاديان وينصره على اعدائه ويحيي اثاره بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما انه اي محمد صلى الله عليه وسلم
ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر القوم اي بين قوم غالب لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين محمد عليه السلام
لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل
العلمية والعملية ونور العالم بالايمان واظهر الله تعالى دينه على الدين كله كما وعده بقوله تعالى
ليظهره على الدين كله ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته اي محمد عليه السلام
وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين لقوله تعالى ولكن رسول
الله وخاتم النبيين وقوله عم لعلي رض انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي

المعارضة المنازعة

اعجاز القرآن ببلاغته نظري لا كسبي

فضل القرآن بقاؤه ابد الدهر مع بيانه

اي احوال النبي عم

وانه مبعوث الى كافة الناس لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عم بعثت الى الناس كافة بل الى الجن ايضا بسورة الرحمن وسورة الجن ثبت جواب اذ انه اخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى ولذا ورد في الفتاوى انه من قال لا اله الا الله لا ينقطع بالاسلام لاحتمال الاختصاص بالعرب فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عم بعده فلا يكون خاتم النبيين قلنا نعم لكن يتابع محمدا عم اى يكون على شريعته كما قال عم لو كان موسى عم حيا ما وسعه الا اتباعي فان قلت في الحديث الصحيح ان عيسى عم يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويزيد في الحلال ويرفع الجزية عن الكفار فلن يقبل الا الاسلام فيكون ناسخا لشريعة محمد عليه السلام قلنا قد بين نبينا ان شريعته هذه سينتهي وقت نزول عيسى عم لان شريعته قد تنسخ فلا يكون اليه اى الى عيسى وحي ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الاصح انه عم يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى من المهدي لان عيسى عم نبي والمهدي ولي ولا يبلغ ولي درجة الانبياء عليهم السلام وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث على ما روي انه عم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا فالاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك يعني سميناهم لك فانت تعرفهم ومنهم من لم نقصص عليك يعني لم نسمهم لك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر عدد اقل من عددهم يعني ان الخبر الواحد اى الحديث الذي سبق ذكره وهو قول النبي عليه السلام مائة الف واربع وعشرون الفا وقوله مائتا الف واربع وعشرون الفا على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه

والانس

من العدالة والعقل والضبط والاسناد والرفع لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في الاعتقاديات احتراز عن المعاملات كالبيع والشراء خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه اى بموجب الحديث مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عم ويحتمل في مخالفة الواقع وهو عد النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا اى كونهم مبلغين معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اى في كون الانبياء صادقين اشارة الى ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع اى في الخبر الذي يتعلق بامر الشرائع كالخبر عن ايجاب الصلوة وغيره وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا اى معصومون اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر اى جميع الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر اى معصومون عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وهم يجوزون عليهم الاقدام على الكبائر والصغائر وهم الذين جعلوا حكم الاحاديث كلها واحدة فعندهم تارك النفل كتارك الفرض وانما الخلاف بين الجمهور والحشوية في ان امتناعه عن الكبائر بدليل السمع قال القاضي من الاشاعرة العصمة في ما وراء التبليغ لا يجب عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر مستفاد من السمع والاجماع والعقل وبه قالت المعتزلة بناء على اصلهم في وجوب رعاية الاصلح اى ارتكاب الكبائر سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه وتجوز سهوا بالاتفاق اى تجوز صدور الصغائر اتفاقا الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين ان ينبهوا عليه اى على الذنب فيتنبهوا عنه هذا المذكور كله

الاولى اى باقي سائر

مون

واما سهوا

اشترطوا

وهو المنقص في الوزن والكيل

بعد الوحي اي بعد الوحي واما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة
الى امتناعها قبل الوحي وبعده لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم اي اتباع الانبياء
فيفوت مصالح البعثة وهو الاتباع والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات اي الزنا والاماء
في الامهات زيادة وكان اصل امات كما زيدت في اراق فقيل اهراق والفجور المميل فقيل الكاذب
والمكذوب والفاسق فاجر لانه مال عن الحق والصغاير الدالة على الخسة ومنع الشيعة اي
طايفة يقولون الولاء بعد النبي عليه السلام لابي بكر وعمر ابن الخطاب وعثمان بن عفان
وعلي بن ابي طالب رضي الله عنهم صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا
اظهار الكفر تقية اي خوفا عن الاكراه اذا تقرر هذا اي عدم صدور المعصية عن الانبياء عم
فما نقل عن الانبياء بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الاحاد فردود لانه لا يعتبر
امراة
البقين كما روي ان داود عم طمع في اوريا فارسله الى الحرب ليموت وهو افتراء الحشوية
وعن علي رض من قال بها يجب عليه حد القذف بل الثابت فيه انه خطب امراة كان خطبها
اوريا فزوجها وسال منه ان يطلق زوجها وكان ذلك عادة في عهده فارسل الله
ملكين على ذلته فلما تنبه استغفر الله ربه وخر راكعا واناب وما كان بطريق التواتر
فمصروف عن ظاهره ان امكن قال مقاتل ان ابراهيم قد كذب ثلث كذبات واخطا ثلث
خطيئات وابتلى بثلث بليات وصدر منه ذلة اما الكذب قوله اني سقيم وقوله بل فعله
كبيرهم وقوله لسارة حين قال اختي والخطايا قوله للنجم والقمر والشمس هذا ربي واما
البليات حين قذف في النار والختان في مائة وعشرين سنة والامر بذبح الولد وصدر
عنه ذلة حين دعا لابيه وهو مشرك وقال غير المقاتل لم يكذب ولم يخطا ولم يصدر
منه ذلة لانه قال اني سقيم يعني ساسقم لان كل ادمي سيصيبه السقم او سقام الحزن

من الروافض وهم يقولون ان عليا رسول الله وولية من بعده والجماعة
وصي
مما يشعر
سنبين

155

على عبادة قومه للصنم وتكذيبهم وشماتتهم لابراهيم عم وقوله بل فعله كبيرهم هذا فقرينة
بالشرط وهو قوله ان كانوا ينطقون او بطريق الوصف للابطاله وقوله لسارة اختي وكانت
اخته في الدين وقوله هذا ربي كان على وجه الاسترشاد لا على التحقيق وقيل كان ذلك القول
على سبيل الانكار والزجر يعني امثل هذا ربي واما دعاؤه لابيه فلموعدة وعدها اياه وقد بين
الله تعالى بقوله انه عدو لله تبرا منه والثاني محمول على ترك الاولى اي ليس بكذب ولا معصية بل هو
ترك الاولى او كونه قبل البعثة كما في قوله تعالى فعصى ادم ربه فغوى فانه يدل على صدور المعصية
عن الانبياء فهذا محمول على انه قبل البعثة وكما في قوله تعالى خطابا لمحمد عليه السلام عفا
الله عنك لم اذنت لهم فان العفو تدل على تقديم الذنب فالذنب محمول على ترك الاولى
حسنات الابرار سيئات المقربين وتفصيل ذلك اي تفصيل ذلك الجواب الاجمالي في الكتب المبسوطة
اي في المطولات وافضل الانبياء محمد عليه السلام اختلفوا في تفضيل
ادم ومحمد عليهما السلام قال بعضهم ادم افضل من محمد عليه السلام وقال بعضهم محمد افضل
من ادم عليهما السلام فهذا اصح من الاول لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت ولا شك ان خيرية الامة
بحسب كمالهم في الدين وذلك اي خيرية الامة تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه ولقوله عم انا
اكرم الاولين والاخرين ولا فخر واما قوله عم فلا تخيروني على موسى وما ينبغي لاحد ان
يقول انا خير من موسى فتواضع منه والاستدلال على الافضلية بقوله انا سيد اولاد
ادم ولا فخر ضعيف خبر الاستدلال لانه لا يدل على كونه افضل من ادم بل من اولاده
وقيل المراد باولاد ادم جنس ادم لانه كالعلم لهذا الجنس والملائكة جمع ملاك كالشمايل
جمع شمال والتاء لتانيث الجمع اي لتاكيد تانيث الجمع وهي مقلوب مالك من الالوكة وهي
الرسالة لانهم وسايط بين الله وبين الناس وهم رسل الله او كالرسل اليهم واختلف العقلاء

في حقيقتهم بعد اتفاقهم على انها ذوات موجودة قايمة بانفسها فذهب اكثر المسلمين الى انها اجسام
لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة مستدلين بانهم كانوا يرونهم كذلك وقالت طائفة من
النصارى هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان وزعم الحكماء انها جواهر مجردة مخالفة لغة
للنفوس الناطقة في الحقيقة منقسمة الى قسمين قسم شانهم الاستغراق في معرفة الحق و
التنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفه في محكم تنزيله فقال يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم
العليون والملائكة المقربون وقسم يدبرون من السماء الى الارض على سبق القضاء و
جرى به القلم الالهي لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وهم المدبرات امرا
فمنهم سماوية ومنهم ارضية عباد الله تعالى العاملون بامره على ما دل عليه قوله تعالى
لا يسبقونه بالقول لا يقال قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها غيبة لابن ادم وعجب لانفسهم
لانه استفسار عن الحكمة في تقديم اهل المعصية على اهل العصمة في الخلافة لا الغيبة والعجب
وهم بامره يعملون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون اي لا يعجزون ولا توصفون
بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك اي بالاتصاف بالذكورة والانوثة نقل ولا دل عليه
عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله محض وافراط في شانهم كما ان قول اليهود
ان الواحد فالواحد منهم اي من الملائكة قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ اي تبديل
صورته الى قبح منها تفريط جران الافراط يستعمل في الزيادة والتفريط يستعمل في النقص
والتقصير في حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه
منهم اي من الملائكة كقوله تعالى فسجد الملائكة الا ابليس اي خر والادم لان السجود لله حقيقة
للعبادة والادم تكرمة ظاهرة كالصلوة الى الكعبة والسجود الميل في اللغة قيل لم يكن فيه
وضع الجبهة على الارض انما كان مجرد الانحناء له قلنا لا بل كان من الجن ففسق اي خرج و

داع من عن امر ربه فيه ملاحظة الاية الدالة على حقيقته لكن يحتمل ان يراد بالجن فيها طائفة من
الملائكة مسماة بالجن كما قال البعض لكننا اي ابليس لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة
وكان جنيا واحدا مغمورا اي مستورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا اي تغليب الملائكة
على ابليس واما هاروت وماروت جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان هاروت وماروت
ملكان قد صدر عنهما الكفر والكبيرة فلا يصح قوله الملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره كما جاء
عنه بقوله واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما
انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكان يعظان الناس ويعلمان السحر ويعلمان ام
السحر فعل شيء يخيل الناظر انه قد فعل الشيء الفلاني وما فعله او تخيل انه قتل فلانا ولم
يقتله وما اشبه ذلك ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر والفتنة من الافعال التي يكون
من الله ومن العبد كالبلية والمعصية والقتل والعذاب وغير ذلك من الافعال الكريهة
وقد يكون الفتنة في الدين مثل الارتداد والمعاصي واكراه الغير على المعاصي فلا تكفر اي لا تتعلم
معتقدا انه حق قال الامام فخر الملة والدين كان الحكمة عن انزالهما ان السحرة كانوا كثروا
يسترقون السمع من الشياطين ويلقون ما سمعوا بين الخلق وكان لسبب ذلك يشتبه
الوحي النازل على الانبياء فان الله تعالى انزلهما الى الارض ليعلمان الناس كيفية السحر
ليظهر بذلك الفرق بين كلامه وكلام السحرة واليه الاشارة بقوله تعالى انما نحن فتنة فلا
اي تعلم السحر ليصلوا به الى الفرق بين المعجزة ولا تكفر في تعليم السحر فقيل انه حرام وقيل انه
مكروه وقيل مباح ليتقي منه او ليفرق المعجزة عنه وقيل الحق وجوبه لهذا الفرق وقيل
ان كان ما يخل شرطا من شرايط الايمان من قول وفعل كان كفرا والا لم يكن كفرا ثم ان
الساحر يقتل ذكرا كان او انثى اذا كان سعيه بالافساد والاهلاك في الارض واذا

كان سعيه بالكفر فيقتل الكفر دون الاثم بل بنوع اعتقاده والعمل به اي الكفر فيهما يعني ان اعتقد معنى
انه ليس بباطل شرعا فكفر وبالعمل به فان كان بارتكاب الكفر فكفر والا فلا اختلف العلماء في حقيقة
السحر بمعنى ثبوته في الخارج فذهب الجمهور الى ثبوته فيه واستدلوا عليه بقوله تعالى ما يفرقون به بين
المرء وزوجه وانكر المعتزلة ثبوته في الخارج وادعوا انه تمويه وتخييل بدليل احبال حيات بقوله تعالى
يخيل اليه من سحرهم انها تسعى **ولله كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه**
ووعده ووعيده وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم
المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار اي باعتبار ان التعدد والتفاوت انما كان الافضل هو القرآن
لان نظمه معجز بخلاف ساير الكتب فانه بليغ لا معجز كذا في الكشف في تفسير طه ثم التورية التورية
من ورى الزند وهو ما يظهر منه من النور والضيا فسمي التورية بذلك لانه قد ظهر بها النور
والضياء لبني اسرائيل ومن تابعهم واختلفوا في اشتقاق التورية فقال الفراء هي في الاصل
تورية على تفعلة فصارت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وقال الخليل وزنها فوعلة
اصلها ووورية ولكن الواو الاولى قلبت تاء كما قالوا تولج اصله وولج وقلبت الثانية
الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت تورية وكتبت الياء ليدل على اصل الكلمة قال
بعضهم من التورية وهي التعريض بالشي وكان اكثر التورية تعريضا وتلويحا من غير
ايضاح وتصريح ثم الانجيل قال الزجاج هو افعيل من النجل وهو الاصل قال الانباري
الانجيل اصل للقوم الذين نزل عليهم لانهم يعملون بما فيه وانما سمي الانجيل انجيلا لانه
اظهر الدين بعد ما درس وقد يسمى القرآن انجيلا ايضا والزبور معنى الزبور هو الفرقة
والطائفة وجمعها زبر كان القرآن كلام الله تعالى لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار
القراءة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث عن علي رض قال عم سيد القرآن

والكتابة م

اية الكرسي وعن ابي سعيد قال عم اعظم ما ورد من القرآن الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن
العظيم وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع وذكر الله فيه اكثر ثم الكتب في سنة
بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها روي عن ابي ذر انه قال قلت يا رسول الله كم كتب
انزلها الله تعالى قال مائة كتاب واربعة كتب من ذلك انزل الله تعالى على آدم عم عشر صحايف
وعلى شيث عم خمسين صحيفة وعلى ادريس عم ثلثين صحيفة وعلى ابراهيم عم عشر صحايف
وانزل على موسى عم التورية وعلى داود الزبور وعلى عيسى عم الانجيل وانزل القرآن
على محمد عليه السلام **والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في**
اليقظة بشخصه اي بجسده **الى السماء** جمع سماوة وابدلت الواو فيها
همزة لوقوعها طرفا بعد الف زايدة **ثم الى ما شاء الله من العلى حق** اي ثابت بالخبر
المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا اي مخالفا للشرع وانكاره وادعاء استحالته انما
يبتني على اصول الفلاسفة والا اي وان لم يبتني على اصول الفلاسفة فالخرق على
السموات والالتيام جايز عندنا والاجسام كلها متماثلة في تركيبها من الجواهر الفردة يصح
على كل ما يصح عليه الاخر فالاجسام العنصرية قابلة للخرق والالتيام وكذا الاجسام الفلكية
ولو جاز استبعاد صعود البشر لجاز استبعاد نزول وهو يؤدي الى انكار النبوة
وهو كفر فالله تعالى قادر على الممكنات كلها فيكون الله تعالى قادرا على الخرق في السموات لانه
ممكن فيها فقوله اي قول المصنف في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان
في المنام على ما روي عن معاوية عن الاصحاب انه سئل عن المعراج فقال كانت رويا صالحة
وروي عن عايشة رض انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال
الله تعالى وما جعلنا الرويا التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد من قوله تعالى

وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس اه الرؤيا بالعين فهذا لا يكون في المنام والمعنى اي معنى قول عائشة رض
ما فقد جسد محمد عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله
بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام
او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد
ارتدوا بسبب ذلك اي الانكار وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في
اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس وهو مسجد اقصى على ما نطق به الكتاب وهو قوله تعالى
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى وقوله ثم الى ما شاء الله اشارة الى
اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل
الى طرف العالم فالاسراء اي سير في الليل وهو من المسجد الحرام الى البيت المقدس
قطعي ثبت بالكتاب فيكون جاحده كافرا لكن المنكر لكونه مع جسده لا يكفر لظاهر
الرواية لمعاوية وعائشة رضي الله عنهما والاسراء ليس بقطعي في كونه مع الجسد لان نسبة
الفعل الحسي الى الروح شائع اصل الكتاب ما كتب الله تعالى في اللوح المحفوظ ثم يتفرع منه
معنى يقال كتب بمعنى قضى قال الله تعالى قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا ويقال كتب بمعنى فرض
كما قال الله تعالى كتب عليكم الصيام ويقال كتب اي جعل كقوله تعالى فاكتبنا مع الشاهدين
والمعراج من الارض الى السماء مشهور اي بالخبر المشهور ومن السماء الى الجنة او العرش
او فوق ذلك او غير ذلك احاد لم يبلغ حد الشهرة ثم الصحيح انه عم انما راى ربه بفؤاده لا بعينه قال
محمد بن كعب القرظي وربيع ابن انس سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رايت ربك
فقال رايته بفؤادي ولم اره بعيني ويكون ذلك على ان الله تعالى جعل بصره في فؤاده وخلق
لفؤاده بصرا حتى راى ربه رؤية غير كاذبة كما يرى بالعين ومذهب جماعة من المفسرين

انه راى بعينه وهو قول انس وعكرمة والحسن وكان يحلف بالله لقد راى محمد ربه فكل هؤلاء
اثبتوا رؤية صحيحة اما بالعين واما بالفؤاد وكرامات جمع كرامة وهي من التكرمة و
الاكرام وهي تلو المعجزات وتتمتها اعلم ان الكرامات حق كما ان المعجزة حق وكلتاهما من عالم
القدرة ولكن الفرق بينهما ان المعجزة مقدورة للانبياء متى ارادوا اما باختيارهم
واما باقتراح الامة فكيفما كان يسهل عليهم اظهارها واما الكرامات فهي بخلاف المعجزات فان الولي
ربما يقدر ان ياتي بها وربما لا يقدر فرقا بينها وبين المعجزات الاولياء حق الولي هو العارف
بالله وصفاته بحسب ما يمكن اي مهما امكن المواظب صفة للعارف اي المداوم والملازم
على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض اصله المعارض الذاهب عن المواجهة الى جهة الارض
عن الانهماك اي الحرص في اللذات والشهوات الشهوة هو توقان النفس الى الشيء ميلا
اليه ومن امارات الولي ان يديم الله تعالى توفيقه حتى لو خطر له مخالفة ظاهرا او باطنا عصمه الله تعالى
عن ذلك وذلك امارة السعادة وعكسها امارة الشقاوة واخرى ان يرزقه الله تعالى
قلوب اوليائه وشفاعة في خلقه ويقال معنى الاولياء المؤمنون ويقال احياؤهم
حملة القرآن والعلم ويقال الذين يجتنبون الذنوب في الخلوات ويعلمون ان الله تعالى
مطلع عليهم وقال وهب بن منبه قال الحواريون لعيسى عم بن مريم يا روح
الله من اولياء الله قال الذين نظروا الى باطن الدنيا حين نظر الناس الى ظاهرها
ونظروا الى آجل الدنيا حين نظروا الى عاجلها واحيوا ذكر الموت واماتوا ذكر الحيوة
ويحبون الله ويحبون ذكره وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله من غير مقارن
لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما
يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون والدليل على حقية الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة

رة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك اى مطلق الكرامة وان كان التفاصيل احادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها اى الكرامة من مريم والمريم بمعنى العابدة وانما سمى المريم مريما ليكون فعلها مطابقا لاسمها ومن صاحب سليمان عم يعنى اصف بن برخيا بن شمعيا وكان وزير سليمان ومؤمن دينه فى حال صغره وكان يقرأ كتاب الله عز وجل ويعلم اسم الاعظم وهو قوله يا حى يا قيوم ويقال يا ذا الجلال والاكرام قال انا اتيك به قبل ان يرتد طرفك يعنى قبل ان ينتهى اليك الذى وقع عليه منتهى بصرك وهو جاء اليك ويقال قبل ان تطرف فقال لسليمان عم لقد اسرعت ان فعلت قولك فدعا باسم الاعظم فاذا السرير فظهر بين يدى سليمان عم وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد المص كلاما يشير الى تعريف الكرامة والى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة عن العادة جدا فقال المص **فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة** كاتيان صاحب سليمان عم وهو اصف بن برخيا على الاشهر وانما قال على الاشهر لانه فى غير الاشهر اتى سليمان عم بنفسه وعلى هذا التقدير يكون معجزة لا كرامة وقيل هو جبرائيل عم وهو قول المعتزلة لانهم لا يرون كرامة الاولياء حقا بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف اى حركة العين مع بعد المسافة **وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة** كما فى حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب هو موضع صلوة مريم وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله **والمشى على الماء** اصل ماء موه وفى الجمع امواه فلما تحركت الواو وانفتح ما قبلها قلبت الفا ثم ابدلوا من الهاء همزة وليس بقياس كما نقل عن كثير من الاولياء **وفى الهواء** كما نقل عن جعفر بن ابى طالب وهو اخ على رض ولذا قيل جعفر الطيار ولقمان السرخسى وغيرهما **وكلام الجماد والعجماء** جمع عجم وهو ما لم يكن له تكلم من

من الحيوانات اما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدى اى قدام يقال وضعت الشىء بين يدى فلان اى قدامه ان يستعمل فى المكان الذى يقابل صدره سلمان وابى الدرداء قصعة اى كاسة فسبحت وسمعا تسبيحها اى سمع سلمان وابو درداء تسبيح قصعة واما كلام العجماء فكتكلم الكلب لاصحاب كهف وكما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال بينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذا التفتت اليه اى الى الرجل النبى صلى الله عليه وسلم وقالت بقرة انى لم اخلق لهذا اى الحمل وانما خلقت للحرث فقالت الناس سبحان الله بقرة تتكلم فقال النبى عليه السلام امنت بهذا الان دنى قادر على تكلم الحيوان **وغير ذلك من الاشياء** مثل رؤية عمر رض وهو على المنبر المنبر من برت الشىء اى رفعه يرى اذا رفعته بالمدينة جيشه بنهاوند اسم مكان فى عراق بينه وبين مدينة خمسمائة فرسخ فصاعدا حتى قال لامير جيشه يا سارية اسم امير الجيش الجبل الجبل اى اتق الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه اى كلام عمر رض مع بعد المسافة يعنى ان عمر رض نادى على المنبر امير جيشه الذى ارسله الى نهاوند فقال يا سارية الجبل الجبل حين اشتد عليه الحرب وسمع سارية ذلك النداء وكشف بذلك الاسم من غير تصرف ربه وكجريان النيل بكتاب عمر رض لما روى ان النيل كان لا يجرى الا قليلا حتى لا يلقى اليه حسنا باكرا فلما القيت تجرى على عادته ولما كان الملك عمرو بن العاص فحكوا هذه القصة له فارسل المكتوب الى عمر رض باعلام الحال وكتب عمر رض مكتوبا يا ايها نيل ان كنت تجرى باذن الله تعالى تجر باذن الله تعالى فان لم تجر فلا تجر ابدا فالقوا المكتوب فالقوا الى النيل فجرى ماء النيل على ما كان عادته وامثال هذا اكثر من ان تحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبى عم من غير النبى عم واستدلوا ايضا بقوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من

كرامات الاولياء حق
كقطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة

ووجدان الطعام والشراب

والمشى على الماء

وتكلم الجمادات

وتسبيح الجماد

وتكلم الحيوانات

ارتضى من رسول الخ لو جاز الكرامة لجاز اخباره بالغيب جوابه ان المراد به لا يظهر على كل غيبه
احدا فلا ينافي اظهار بعض غيبه او المراد به وقت القيمة بقرينة السياق فلا يبعد ان يطلع عليها
بعض الرسل لكن المستفاد من النصوص ان لا يعلمها الا الله لقوله تعالى يسئلونك عن الساعة
ايان مرسيها الاية وقوله عم ما المسئول باعلم من السائل اشار الى الجواب بقوله ويكون
ذلك اى ظهور خوارق العادات من الولى الذى هو من احاد الامة معجزة للرسول
الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها اى بتلك الكرامة انه
ولى فاعل يظهر ولن يكون وليا الا وان يكون محقا فى ديانته وديانته الا قرار
باللسان والتصديق بالقلب برسالة رسوله مع الطاعة فى اوامره ونواهيه حتى
لو ادعى هذا الولى الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده
على سبيل الولاية وان يظهر على سبيل الاستدراج والحاصل ان الامر الخارق للعادة
هو بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل احاد امته
وبالنسبة الى الولى كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من يظهر ذلك من قبله فالنبى لابد
من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادة ومن حكمه قطعا بان يقول انا
نبى لموجب المعجزات بخلاف الولى وافضل البشر بعد نبينا والاحسن ان يقول
بعد الانبياء لان هذه العبارة يوهم ان يكون ابو بكر رض افضل من الانبياء وليس
بعد نبينا نبى ومع ذلك كذلك واذا قيل بعد الانبياء لم يلزم ذلك لكنه اراد البعدية الزمانية
وليس بعد نبينا نبى ومع ذلك اى مع ارادة البعدية الزمانية لابد من تخصيص عيسى عم
بان نقول افضل البشر سوى عيسى عم اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا سواء وجد
فى وجه الارض او فى السماء انتقض بعيسى عم ولو اريد كل بشر يولد بعده اى بعد نبينا

ولانه لا يفيد تفضيله على من
لم يوجد بعد النبى ممن استشهد
زمن حيوته كحمزة وجعفر
وغيرهما رضى الله تعالى
عنهم عصام

160

لم يفد التفضيل على الصحابة اى تفضيله على بكر لان اكثر الصحابة يولد قبله ولو اريد كل موجود
على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين لانهم لم يوجدوا بعد ومن بعدهم ولو
اريد كل بشر يوجد على وجه الارض فى الجملة اى سواء كان فى زمان النبى عليه السلام او بعده
انتقض بعيسى عم ابو بكر الصديق الذى صدق النبى عليه السلام فى النبوة من غير تلعثم
اى مكث وفكر وفى المعراج بلا تردد ثم عمر الفاروق الذى فرق بين الحق والباطل
فى القضايا والخصومات ثم عثمان ذو النورين لان النبى صلى الله عليه وسلم زوجه رقية
ولما ماتت زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال النبى صلى الله عليه وسلم لو كان ثالثة لزوجتكها
ثم على المرتضى من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا
اى على الترتيب المذكور فى الافضلية وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على
ذلك اى على الترتيب المذكور لما حكموا بذلك اى بذلك الترتيب واما نحن فقد وجدنا دلائل
الجانبين وهما اهل السنة والشيعة متعارضة ولم نجد هذه المسئلة اى مسئلة تفضيل
هذه الاربعة على بعضهم مما يتعلق به شئ من الاعمال ويكون التوقف فيه مخلا بشئ من
الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل على على عثمان على على المرتضى حيث
جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ابى بكر وعمر ومحبة الختنين عثمان و
على والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة لان كثرة الثواب
والكرامة عند الله لا يعلمها الا الله وليس ذلك بكثرة الفضائل ولو اريد كثرة ما يعده ذوو
العقول من الفضائل فلا اى لا جهة للتوقف فيه لان عليا اعلم الصحابة واشجعهم
وازهدهم عن الدنيا واكثرهم جودا وجودا واسبقهم اسلاما كذا فى شرح المقاصد
وخلافتهم اى نيابتهم عن الرسول فى اقامة الدين بحيث يجب على كافة الانام الاتباع

وان لم يرد السؤال
بعيسى ويندفع بانه الصحابة
خير من التابعين بلا خفاء
عصام

اى بان يتوقف فى شئ من الاعمال يلحقه ما

على هذا الترتيب ايضا اى كالافضلية يعنى ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي قالت الروافض اولهم العلوية قالوا ان الرسالة نزلت
من الله الى علي وان جبرئيل قد اخطاء ويصلون عليه والجماعة يقولون قال الله تعالى
محمد رسول الله وقال عز من قائل ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم
النبيين والخلافة الحقة بعد النبي عليه السلام لعلي رض لجملة معو قالت لكثرة فضائله لورود
النص في حقه وكلاهما مردود اما الاول فلان المفضول ربما يكون اليق للقيام بالمصالح
الناس ولا ما متهم واما الثاني فلما سيأتي ثم بان زيادة المحبة لقرابة النبي عليه السلام او
الاعتقاد لزيادة كماله ليس برفض بل الرفض بغض الصحابة لاجله او الاعتقاد بعد
النبي عليه السلام وبهذا يندفع توهم الميل الى الرفض من كلام الشارح وذلك اي
بيان ترتيب المذكور لان الصحابة قد اجتمعوا قبل دفن النبي عم يوم توفي رسول
الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة اسم رجل واستقر رائهم بعد المناظرة
على متعلق باستقر خلافة ابي بكر فاجمعوا على ذلك وتابعه على رض على روس الاشهاد
اي على رؤس الخلائق بعد توقف كان منه اي كان التوقف من علي اي توقف مدة
حياة فاطمة وهي ستة اشهر في الاصح ارسل على رض بعد وفات فاطمة الى ابي بكر للبيعة
فلما صلى ابو بكر الظهر لقد صعد على المنبر فتشهد وذكر شان علي وتخلفه عن البيعة
وعذره الذي اعتذر اليه وروي ان فاطمة سالت من ابي بكر ميراثها من رسول
الله صلى الله عليه وسلم ومنعها ابو بكر فقال قال عم انا معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة ولذا لا تتكلم مدة حياتها ولو لم يكن الخلافة حقا له اي لابي بكر لما
اتفق عليه الصحابة ولنازع علي رض كما نازع معاوية ولاحتج اي غلب عليهم

السقيفة سفينه وزننده اولرده اولان صفه يه دينور ومنها سقيفة بني ساعدة في المدينة اوعاكوس

لو كان في حقه اي في حق علي نص كما زعمت الشيعة زعموا ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لعلي انت الخليفة من بعدي وقال عم انه امام المتقين وغير ذلك من الاخبار
والكل مرفوع لانه لو كان في حقه نص صريح لكان هو واصحابه الكل ظالما والحال ان
النبي صلى الله عليه وسلم برئ من ان يتخذ الظلمة صحابة واركانا لدينه وايضا كيف
يتصور كتمه في البلوى العام حين تشاور واكبار الصحابة رض عند وفات النبي صلى
الله عليه وسلم وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على الباطل
وهو خلافة ابي بكر وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر لما ايس اي صار نوميدا
من حيوته دعا عثمان واملاء اي كتب عليه كتاب عهده لعمر اي تعال له اكتب بسم الله
الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر اخر عهده من الدنيا واول عهده من الآخرة فاني
استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظني وان جار فلكل امرئ ما اكتسب
والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون فلما كتب ختم
الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى
مرت اي الصحيفة لعلي رض فقال بايعت لمن في الصحيفة وان كان عمر وبالجملة
وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رض على يد غلام للمغيرة بن شعبة
طعنه وهو في الصلوة وترك الخلافة شورى بمعنى التشاور راى حين علم بالموت
جعل الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة
والزبير وسعد بن ابي وقاص ثم فوض الآخرون امرهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا
بحكمه فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره
ونواهيه وصلوا معه الجمعة والاعياد اي صلوة العيد والعيد السرور ولذا

يعني وان كان في البيعة له صعوبة لكمال صلابته في الدين وعدم مسامحته في امر يعني نبايع للحق وان كان مرا وفي نص صحيح حين المبايعة بذكره الملوي المبايعة بلا

سمي يوم العيد عيدا اذ كان الخلافة حقه اجماعا ثم استشهد يعني قتل عثمان وترك الامر مهملا

اي لم يتعين الخلافة لاحد فاجتمع كبار المهاجرين الذين هاجروا الى مدينة من مكة والانصار

الذين نصروا الرسول على علي والتمسوا اي طلبوا منه اي من علي قبول الخلافة وبايعوه

لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات بين علي ومعاوية والمحاربات

لم يكن خبرا وقع عن نزاع في خلافته بل عن خطاء في الاجتهاد اي في استخراج المسئلة

ترك القصاص من قتلة عثمان كما قال علي اخواننا بغوا علينا ليس كفرا وما وقع من الاختلاف

بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة اي مسئلة التفضيل وادعاء كل من الفريقين النص

في باب الامامة وايراد الاسولة والاجوبة من الجانبين فمذكور في المطولات جوابا وقع **و**

الخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك جمع ملك **وامارة** لقوله عم الخلافة

بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا بكسر الميم وسكون اللام وحكي بضم الميم وسكون اللام

وقيل بفتح الميم وكسر اللام ان كان العضوض بمعنى الفاعل عضوضا اي ظالما بعضهم بعضا

فعبر عن الظلم لان الظالم كان يعض المظلوم ومدة الخلافة لابي بكر سنتان ولعمر اثنى عشر و

لعثمان عشرة ولعلي ستة وقد تم ثلثون يوم قتل علي رض واستشهد على راس ثلثين

سنة بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل

هم ملوك وامراء وهذا اي كون الخلافة ثلثين سنة بعد الرسول مشكل لان اهل الحل والعقد

والمراد من اهل العقد اهل الحرام اي اهل مكة والمدينة واهل الحل هو ساير الناس من

المسلمين من الامة كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن

عبد العزيز ولعل المراد اشارة الى دفع الاشكال اي مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم من

الحديث ان الخلافة الكاملة التي لا تشوبها شئ من المخالفة وميل عن المتابعة

يكون ثلثين سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب

وانما الخلاف في انه هل يجب على الله ذهب الامامية بناء على انه لطف فيجب على الله رد عليه

لو وجب على الله لما خلا زمان عن امام ظاهر جامع لشرايط الامامة اجيب بان وجود الامام

لطف وانما عدم من جهة اساءة العباد او على الخلق بدليل سمعي الباء متعلق بقوله نصب الامام

او عقلي والمذهب اي المذهب المختار انه يجب على الخلق سمعا لقوله عم من مات ولم يعرف امام

زمانه مات ميتة جاهلية صفة ميتة يعني صار باغيا فاذا مات على تلك الحالة مات على الضلالة

كما يموت اهل الجاهلية عليها قيل المراد من الامام من هذا الحديث هو النبي الذي بعث في ذلك الوقت

فعلى هذا لا يرد ما قال الشارح بعيد عن هذا بقوله فيعصي الامة كلهم ميتة جاهلية ولا يحتاج

الى ذلك الجواب بالتكليف ويزول الاشكال بالكلية على ما لا يخفى ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات

بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم نصب الامام حتى قدموه على الدفن اي دفن النبي عليه السلام

وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية كامور الجمع والاعياد يتوقف عليه

اي على الامام كما اشار بقوله **والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم**

واقامة حدودهم على ما يقتضيه القوانين الاسلامية **وسد ثغورهم**

الثغور موضع المخافة من خروج البلدان **وتجهيز جيوشهم** والجهاز ما تعد من الامتعة المنتقلة

كعدد السفر وما يحمل من بلدة الى اخرى وما تزف به المراة الى زوجها **واخذ صدقاتهم**

وقهر المتغلبة والمتلصصة من اللص **وقطاع الطريق واقامة الجمع**

والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات

القائمة على الحقوق وتزويج الصغار جمع صغير **والصغاير** جمع صغيرة

الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنايم ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها احاد

اى لايكون لها وليا احاد من الامة فان قيل لم لايجوز الاكتفاء المذكور بذى الشوكة فى كل ناحية
ومن اين يجب نصب الامام من له الرياسة العامة قلنا لانه يودى الى منازعات ومحاربات مفضية
الى اختلال امر الدين كما نشاهد فى زماننا هذا فان قيل فليكتف بذى شوكة له الرياسة العامة اماما كان
او غير امام لان المقصود من نصب الامام ذلك فاذا حصل بذى شوكة ذلك فلا يحتاج الى اجتماع
الامة على نصب الامام فان انتظام الامر يحصل بذلك اى بالاكتفاء المذكور كما فى عهد الاتراك
قلنا نعم يحصل بعض النظام فى امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم لان
ذا الشوكة قد يكون جاهلا لا يعلم الاحكام الشرعية فيختل امر الدين بذلك والعمدة العظمى
العمدة مما يعتمد عليها فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد
الخلفاء الراشدين هم ابو بكر وعمر وعثمان وعلى رضوان الله عليهم خاليا عن الامام فيعصى الامة كلهم
وتكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة فلا يلزم من انتفاء هذه
الخلافة الكاملة انتفاء الخلافة المطلقة لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ولو سلم
فلعل دور الخلافة ينقضى دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لان الخليفة من كان
طريقة حكومته على طريق النبى عليه السلام وحكومة الامام والسلطان اعم لكن هذا الاصطلاح
مما لم نجده للقوم يعنى لم نجد الاصطلاح متعارفا بل من الشيعة من زعم ان الخليفة اعم ولهذا
اى ولاجل ان الخليفة اعم من الامام عندهم
الشيعة يقولون بخلافة الائمة الثلثة ابى بكر وعمر وعثمان
دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل لان الامام من قريش وغيره لا يكون
اماما كما قال النبى الرسول صلى الله عليه وسلم فعلى هذا يكون الامر مشكلا لقوله عم من مات ولم يعرف
امام زمانه مات ميتة جاهلية **ثم ينبغى ان يكون الامام ظاهرا** ليرجع اليه فيقوم
بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام **لا مختفيا** من اعين الناس خوفا والترقب بين

بين الخوف والحزن فالخوف على المتوقع والحزن على الواقع من الاعداء وما للظلمة معطوف على قوله
خوفا من الاعداء تقديره خوفا من الاستيلاء للظلمة **ولا منتظرا** اى مترقبا خروجه اى
خروج الظلمة عند صلاح الزمان اى من الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد والحلال
المهدى
اى ذهاب نظام اهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم قالت الامامية
لا يكون الدنيا بغير امام من ولد حسين وان الامام عالم اهل الارض والجماعة يقولون ان مال الائمة بعضهم
ائمة لبعض فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
على رض ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه
جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد التقى ثم ابنه على النقى ثم
المهدى
ابنه حسن العسكرى ثم ابنه محمد القائم المنتظر والحال قد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر
ويملاء الدنيا قسطا يقال قسط الرجل فهو مقسط اذا عدل وقسط فهو قاسط اذا
بملك
جار وعدلا كما ملئت جورا وظلما لسبع سنين فذهب العلماء الى انه امام عادل من اولاد
فاطمة ولا امتناع فى طول عمره اى المهدى وامتداد ايامه كعيسى وخضر عليهما السلام
وغيرهما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بعض الاخبار انه قصه قصة الخضر
فقال انه ابن ملك من الملوك فاراد ابوه ان يستخلفه من بعده فلم يقبل فهرب منه ولحق
بجزائر البحر فطلبه ابوه فلم يقدر عليه قال مجاهد انما سمى الخضر خضرا لانه اذا صلى بمكان
اخضر ما حوله وقال عكرمة انما سمى الخضر خضرا لانه لم يكن بارض الا اخضرت وانت خبير هذا
رد مذهب الشيعة بان اختفاء الامام وعدمه سواء فى عدم حصول الاغراض المطلوبة
من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه
الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب الخوف اختفاء دعوى الامامة كما فى حق ابائه اى المهدى

لحق بيانه

الذين كانوا ظاهرين على الاسم ولا يدعون الامامة وايضا معطوف على قوله وانت خبير
فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد
وانقيادهم اليه اى الى الامام اسهل من عكسه اى من احتياج الناس الى الامام عند امن الزمان
وعدم اختلاف الآراء وعدم استيلاء الظلمة **ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم**
ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رض يعني يشترط ان يكون الامام قرشيا
لقوله عم الائمة من قريش وهذا جواب ما يقال وهو ان قوله الائمة من قريش خبر الواحد
ولا يفيد العلم بل يفيد غلبة الظن فاجاب عنه بقوله وهذا وان كان خبرا واحدا لكن لما
رواه ابو بكر رض محتجا به اى بالحديث على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحضر الصحابة
فقالوا منا امير ومنكم امير لم ينكره احد جواب لما هو واجمعوا عليه فصار مجمعا عليه
فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية لم يخالف فيه اى في كون الامام
من قريش الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا من اولاد هاشم
او علويا لما ثبت بالدلائل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضهم مع انهم لم يكونوا
من بني هاشم وكانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد نضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد
المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن
مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد
بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب
وابو بكر قرشي لانه ابن ابي قحافة بن عثمان عطف بيان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لوي
وكذا عمر رض لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن

بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان رض لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية
بن عبد الشمس بن عبد مناف **ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما** من الذنب
لما مر من ان الدليل على امامة ابي بكر رض مع عدم القطع بعصمته خلافا للامامية والاسماعيلية
عيلبة
ولا يشترط ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها خلافا للامامية ولا
يشترط ايضا ظهور المعجزة على يده في دعوى الامامة خلافا للفلاسفة وايضا الاشتراط
اى اشتراط العصمة هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط
احتج المخالف اى القائل لان يكون الامام معصوما من الذنب بقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين فالمراد من العهد عهد الامامة وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب
المنع يعني لا نم ان غير المعصوم ظالم فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة
مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان
لا يخلق الله تعالى في العبد ذنبا مع بقاء قدرته اى العبد واختياره وهذا اى ما ذكرنا من
حقيقة العصمة معنى قولهم اى قول المعتزلة هي اى العصمة لطف من الله تعالى يحمله اى اللطف
العبد على فعل الخير ويزجره اى يمنعه عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا على بقاء
الاختيار للابتلاء والابتلاء في الاصل التكليف في الامر الشاق من البلاء لكنه
لما استلزم الاختبار بالنسبة الى من يجهل العواقب ظن ترادفهما اى ترادف التكليف
والاختبار ولهذا اى لبقاء الاختيار قال الشيخ ابو منصور العصمة لا تزيل المحنة اى
التكليف وبهذا اى بالتكليف والاختيار يظهر فساد قول من قال انها اى العصمة
خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها اى الخاصية صدور الذنب عنه كيف
اى كيف لا يظهر فساده ولو كان الذنب عنه ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما

ولما كان مثابا عليه **ولا ان يكون افضل من اهل زمانه** لان المساوى فى الفضيلة
بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام
بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد من اثارة الفتنة اى انشاء
واصل الفتنة الاختبار يقال فتنت الذهب فى النار اذا ادخلوا فيها ليعلم جودة ولهذا اى
لما ذكرنا من انه لما كان المساوى فى الفضيلة بل المفضول اه جعل عمر رضه الامامة شورى
بين ستة اى ستة اشخاص مع القطع بان بعضهم افضل من بعض فان قيل كيف صح
جعل الامامة شورى بين ستة مع انه لا يجوز نصب الامامين فى زمان واحد قلنا غير الجائز
نصب الامامين مستقلين يجب اطاعة كل منهما على الانفراد اذ يلزم من ذلك امتثال
احكام متضادة لان كل واحد من الامامين يريد حكما مغاير حكم الاخر واما فى الشورى فالكل
اى الستة المذكورة بمنزلة امام واحد **ويشترط ان يكون الامام من اهل الولاية**
الولاية بالفتح النصرة والتولى وبالكسر السلطان **المطلقة الكاملة** اى مسلما حرا
ذكرا عاقلا بالغا فهذه الاوصاف الاربعة مع العدالة شرط الامامة اجماعا والجمهور على انه
شرط ايضا ان يكون مجتهدا فى الاصول والفروع اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا اشارة الى علة كون الامام مسلما ولا يكون الكافر صالحا للامامة والعبد مشغول
بخدمة المولى مستحقر فى اعين الناس فلا يكون العبد صالحا للامامة والنساء ناقصات
العقل والدين فلا يكون النساء صالحا للامامة والصبى والمجنون قاصران عن تدبير
الامور والتصرف فى حصول مصالح الجمهور اى اكثر الناس **سائسا** اى مالكا للتصرف
فى امور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته **قادرا** بعلمه وعدله
وكفايته وشجاعته لحفظ دار الاسلام **على تنفيذ الاحكام** الشرعية **وحفظ**

حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور
مخل بالغرض من نصب الامام **ولا ينعزل الامام بالفسق** اى بالخروج عن طاعة الله **والجور**
اى الظلم على عباد الله الظلم وضع الشئ فى غير موضعه لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من
الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف الذين كانوا ينقادون لهم اى للامراء
ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم اى باذن الامراء ولا يرون اى السلف الخروج عليهم
اى على الامراء ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء اى بعد الامامة اولى وعن
الشافعى رح ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق
ليس من اهل الولاية عند الشافعى رح فلا يكون الفاسق اماما لان الامام لا يكون الا من
اهل الولاية لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابى ح رح ينعزل بالفسق والمسطور
فى كتب الشافعية ان القاضى ينعزل بالفسق كاخذ الرشوة او الزنا او شرب الخمر بخلاف الامام
والفرق ان فى انعزاله اى الامام ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة
بخلاف القاضى وفى رواية النوادر اسم كتاب من الفتاوى عن العلماء الثلثة ابو ح وابو
يوسف ومحمد رحمهم انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد اى نصب الفاسق
ابتداء يصح ولو قلد والحال هو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض
بقضائه بدونها اى بدون العدالة لا باس بالدخول فى القضاء لمن يثق بنفسه لانه فرض
كفاية ولكونه امر معروف ويكره الدخول فيه لمن يخاف العجز وقيل كره الدخول باختياره
ولو وثق بنفسه لقوله عم من جعل على القضاء فكانما ذبح بغير سكين والصحيح ان الدخول
فيه رخصة طمعا للعدل والترك عزيمة الا اذا تعين هو للقضاء فح يفرض عليه التقليد
صيانة لحقوق العباد ولو كان فى البلاد امثاله فامتنع كل منهم على القضاء اثموا

ان كان السلطان بحيث لا يفصل بينهم والا فلا وفي فتاوى قاضي خان فلو اجتمعوا
على انه اي القاضي اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي القضاء
بالرشوة لا يكون قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه روي عن وهب بن منبه انه
قيل له الرشوة حرام في كل شيء قال لا انما يكره من الرشوة ان ترشوا لتعطى ما ليس لك
او تدفع حقا قد لزمك فاما ان ترشو لتدفع عن دينك ودمك ومالك بالرشوة فلا وهذا
كما روي عن عبد الله بن مسعود رض انه كان بالحبشة فرشى دينارين وقال انما الاثم
على القابض دون الدافع روي عن انس رض قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اخذ
الرشوة في الحكم كانت سترا بينه وبين الجنة **ويجوز الصلوة خلف كل بر** بفتح الباء
بمعنى المحسن وبكسرها بمعنى الاحسان البر كل فعل مرضي وقيل اسم لكل خير يفضي صاحبه الى الجنة
واصله التوسع في فعل الخير ماخوذ من البر **وفاجر** لقوله عم صلوا خلف كل بر وفاجر
ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن
بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع فيحمل على الكراهية اذ لا كلام في كراهية
الصلوة خلف المبتدع والفاسق اي جواز الصلوة خلف الفاسق والمبتدع اذا
لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى اليه اي الى الكفر فلا كلام في عدم جواز
الصلوة الكفر لغة ستر النعمة واصله الكفر بالفتح هو الستر ومنه قيل للزراع والليل
كافر ولكمام الثمرة كافور وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به ثم المعتزلة
وان جعلوا الفاسق غير المؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم
عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا **ويصلى على كل
بر وفاجر** اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عم لا تدعوا اي لا تتركوا الصلوة على

على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل اي المسائل المذكورة من جواز
الصلوة على كل بر وفاجر وغير ذلك انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في
اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الاصول اي اصول
الكلام فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه اي المصنف لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث
الذات والصفات والافعال والمعاد اي الاخرة والنبوة والامامة على قانون اهل
الاسلام وطريق السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ اي على شيء يسير من المسائل التي كما
يقال صارت الارض نبذا من المطر اي شيء قليل منه التي يتميز بها اهل السنة من غيرهم مما
خالف بيان مسائل فيه المعتزلة الضمير في فيه عايد الى ما في مما او الشيعة او الفلاسفة
او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع
الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد **ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير**
لما ورد في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم المناقب جمع منقبة وهي الفضيلة و
الشرف ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم
انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه المد ربع الصاع والنصيف
نصف الشيء كما يقال العشرة عشير وللخمس خميس وللثمان ثمين والضمير في نصيفه راجع
الى احدهم لا الى المد والمدعى ان احدكم لا يدرك بانفاق مثل احد ذهبا من الفضيلة
ما ادرك احدهم بانفاق مد من الطعام او نصيف منه وكقوله عم اكرموا اصحابي فانهم
خياركم اي مختاركم الحديث وكقوله عم الله الله في اصحابي اي اتق الله في حق اصحابي
لا تتخذوهم غرضا اي حقيرا من بعدي فمن احبهم من موصولة لا شرطية بدليل دخول
الفاء على الخبر وان كانت شرطية لا يدخل الفاء لان الماضي اذا كان جزاء لا يدخل

الله عليه فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن
اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك اي يقرب ان يأخذه اي يأخذه الله بالتعذيب
والعقاب ثم في مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من
اكابر الصحابة رضي الله عنهم احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات
هذا جواب سؤال مقدر تقديره ذكر الا بالخير لما وقع من المنازعات والمحاربات منهم فان
ذلك يدل على ان ذكر بعضهم بعضا بغير الخير فلما يكون قول المص ويكف اه جايزا فاجاب
بقوله وما وقع من المنازعات والمحاربات فله محامل اقل ذلك انه وقوع الخطاء في الاجتهاد
لان المجتهد قد يخطأ وقد يصيب وتاويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما
يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عايشة رضي الله عنها بالزنا لورود النص القطعي
على برائته كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات المؤمنات الاية والا اي وان لم يكن مما
يخالف الادلة القطعية فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين و
العلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وهو اسم رجل من اصحاب النبي صلى
الله عليه وسلم نازع مع علي في امر الخلافة اللعن طرد وبغض من الله تعالى واحبابه
لان غاية الامر البغي والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في
يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج
اسم ملك من ملوك العرب لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لعن المصلين ومن
كان من اهل القبلة وما نقل جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان ما نقل من
لعن النبي عليه السلام من اهل القبلة يخالف ما ذكر ان النبي عليه السلام نهى عن اللعن
اه فما التوفيق بينهما فاجاب بقوله وما نقل من لعن النبي صلى الله عليه وسلم

لبعض من اهل القبلة فلما انه اي النبي عليه السلام يعلم من احوال الناس ما لم يعلمه لا
يعلمه غيره والضمير في يعلم عايد الى ما والضمير في غيره راجع الى النبي عليه السلام يعني يحتمل ان يكون
الشخص الذي لعن النبي عليه السلام لم يكن مؤمنا بل منافقا وبعضهم اي العلماء اطلقوا
اللعن عليه اي على يزيد لما انه كفر حين امر بقتل الحسين واتفقوا الوا وللحال على جواز
اللعن على من قتله او امر به او اجازه او رضي به والحق ان رضى يزيد بقتل الحسين واستبشاره
اي استبشار يزيد بذلك واهانته اي يزيد اهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه
قال حجة الاسلام لم يثبت اصلا ان يزيد قتل الحسين وامر بقتله او رضي به فلا تجوز نسبته
مسلم الى كبيرة بلا تحقيق قيل قد تواتر ان يزيد ارسل الجند على الحسين فقتلوه واهانوا
اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم فكون الامير امرا وراضيا بما فعله جنده كحكمه جلي
عند العقل فالقول بعدم الرضاء من حسن الظن لاهل القبلة وان كان تفاصيلها
احادا فنحن لا نتوقف في شانه اي في شان يزيد بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره
واعوانه قيل لو سلم ان يزيد قتل الحسين لكن لم يكفر لان قاتل عثمان لم يكفر مع كونه
افضل من الحسين اذ التكفير بالقتل دون قتل الانبياء عم ولو سلم انه كفر حين قتله
فاللعن على الكافر المعين لا يصح فلعله تاب بعده قيل تكفير قتلة الحسين ليس لقتلهم الصحابي رضي الله عنه
بل لاهانتهم اهل بيت النبي عليه السلام ولم يوجد ذلك في عثمان رضي الله عنه ونشهد بالجنة
للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي صلى الله عليه وسلم حيث
قال ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير
في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد
في الجنة وابو عبيدة الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما ورد في الحديث

الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر
الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا يشهد بالجنة والنار
لاحد بعينه بل يشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار وكذا اطفالهم تبع
لهم قيل هم في الجنة اذ لا اثم لهم وقيل هم في الاعراف ووجه ان عدم التيقن بخاتمة
الاب اذا مات ولد المؤمن طفلا في خاتمة ايمان لاحتمال تبعا لابيه اللهم الا ان يكون تابعا لخاتمة ابيه
وهو غير معلوم **ويرى المسح على الخفين في الحضر والسفر** خلافا للروافض
لانه اي المسح وان كان زيادة على الكتاب اي كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا
قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين
لا يفهم منه جواز المسح على الخفين وهي جلية ثابتة اي الزيادة على الكتاب جائزة لكنه بالخبر
المشهور وسئل والجمهور على همزة سئل وسيل بالياء وهو على لغة من قال سلت تسال
بغير همزة والياء منقلبة عن واو لقولهم سؤال وسا ولته علي بن ابي طالب رض عن المسح
على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة ايام ولياليها للمسافر ويوما وليلة
للمقيم لفظ جعل له معان كثيرة احدها معنى صير كقوله تعالى فجعلناها نكالا اي صيرناها الثاني
معنى امر واوجب كقوله تعالى وما جعلنا القبلة اي وجبنا القبلة والزمنا بها الثالث بمعنى
القول كقوله عز وجل انا جعلناه قرانا عربيا اي قلناه وانزلناه والرابع بمعنى الخلق
كقوله عز من قائل وجعل الظلمات والنور اي خلقهما وروى ابو بكرة رض عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه قال رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر
فلبس خفيه ان يمسح عليهما مفعول رخص وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا اي
نفسا من الصحابة يرون المسح على الخفين ولهذا اي لما ذكرنا من الاحاديث قال ابو حنيفة رح

ما قلت اي لم اكن قائلا بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخي رجل
من اصحاب ابي حنيفة رح اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الاثار اي روايات
الصحابة التي جاءت فيه في حيز التواتر فمن انكر موجب الخبر المتواتر كان كافرا وبالجملة
من لا يرى اي لا يجوز المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل انس بن مالك رض
عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين اي عثمان وعلي وتمسح
على الخفين **ولا يحرم نبيذ التمر** هو ان ينبذ تمر او زبيب في الماء فيجعل في اناء من الخزف
وهو ما يتخذ من التراب فيحدث فيه لذع كلذع الفقاع فكانه نهى عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت
الجرار جمع جرة اواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة خلافا للروافض وهذا
اي ما ذكر من عدم حرمته بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمته قليله وكثيره
مما ذهب اليه كثير من اهل السنة **ولا يبلغ ولي درجة الانبياء** لان الانبياء
معصومون مامونون من خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مامورون
بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض
الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي كفر وضلالة فان قلت ورد في الخبر
الصحيح انه قال عم من عباد الله لناسا ما هم بانبياء ولا شهداء يغبطهم الانبياء
والشهداء يوم القيمة لقربهم ومقعدهم من الله فقالوا يا رسول الله من هم وما اعمالهم
لعلنا نحبهم قال قوم تحابوا بروح الله بغير ارحام بينهم ولا اموال يتعاطونها بينهم
والله ان وجوههم لنور وانهم لعلى منابر من نور ولا يخافون اذا خاف الناس
ولا يحزنون اذا حزن الناس يفهم منه كون الولي افضل من النبي عليه السلام اجيب
بان شان الانسان ان يتمنى ما راى حسنا وان كان له مثل وخير منه نعم قد يقع التردد

ثم ان مرتبة النبوة افضل من مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين اي
النبوة والولاية وانما فضل من الولي الذي ليس بنبي وقال بعض الصوفية الولاية
افضل لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك وفي النبوة من الانبياء التبليغ
كما هو حال رسول الملك من الرعايا الا ان النبي افضل لجمعه بين الدرجتين اجيب بان
النبوة ينبئ عن التبليغ من الحق الى الخلق وغيرها ملاحظ الجانبين فلا يقصر عن مرتبة
ولاية غير النبي لقصور ولايته عن الكمال لان علاقة غايته نيل مرتبة النبوة **ولا**
يصل العبد ما دام عاقلا احتراز عن المجنون **بالغا** احتراز عن الصبي **الى**
حيث يسقط عنه الامر والنهي لعموم الخطابات الواردة في التكاليف و
اجماع المجتهدين على ذلك اي على عدم وصول العبد وذهب بعض المباحيين الى ان
ان العبد اذا بلغ غاية المحبة اي محبة الله وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من
غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يدخل الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه
سقط عنه اي عن العبد العبادات الظاهرة كالصلوة ونحوها ويكون عبادته
التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس التقاء للتعليل في المحبة والايمان هم الانبياء
خصوصا حبيب الله تعالى مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل واما قوله هذا جواب
عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم قال انه ما ذهب اليه بعض المباحيين وبعضهم
كفر وقال عم اذا احب الله عبدا لا يضره ذنب فمعناه انه اي الله عصمه اي العبد من
الذنوب فلم يلحقه ضررها او معناه انه اذا صدر من العبد ذنب نبهه الله تعالى عليه
فتاب واستغفر وغفر الله الذنوب فلم يضره اي لم يلحقه **والنصوص** اي الدلائل **من الكتاب**
والسنة تحمل على ظواهرها كما اخبر الله تعالى من الحور والقصور والانهار والاشجار

والاطعمة وعذاب اهل النار من الزقوم والحميم والسلاسل والاغلال ما لم يصرف عنها دليل
قطعي كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى والجسمية
كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم ونحو ذلك لا يقال ليست هذه اي الالفاظ التي لا يراد ظواهرها
من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد من النصوص ههنا ليس ما يقابل الظاهر
والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم اي اللفظ والنص والمفسر والمتشابه والخفي و
المشكل والمجمل على ما هو المتعارف عند اصول الكلام اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى
ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سبق الكلام يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد
باب التاويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد احتمال النسخ يسمى محكما **ف**
العدول عنها اي عن الظواهر **الى معان يدعيها اهل الباطن** وهم الملاحدة
وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنية
لا يعرفها الا المعلم اي الله تعالى وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية **الحاد** اي ميل
وعدول عن الاسلام الالحاد في اللغة الميل عن القصد ولهذا سمي اللحد لحدا لانه
في ناحيته واتصال واتصاف بكفر لكونه اي العدول عن ظواهر النصوص تكذيبا
للنبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما يذهب اليه جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال ان قول المص والعدول عن ظواهرها لا معان اه يخالف ما ذهب
اليه بعض المحققين من ان النصوص على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارة خفية
الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك اي الانبياء والاولياء والدقائق التي
اليه بقوله عم ان للقرآن بطنا وفي بطنه بطن الى سبعة ابطن على اختلاف
الروايتين مثاله قوله عم لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب والقلب بيت هو منزل

الملائكة ومهبط انبيهم ومحل استقرارهم والصفات مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب كلاب نابحة فاين يدخل الملائكة وهو مشحون بالكلاب لكن يمكن التطبيق بينهما اى بين الدقايق وبين الظواهر المرادة فهو جواب اما من كمال الايمان ومحض العرفان لا من الالحاد والكفر ورد النصوص بان ينكر الاحكام التى دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا كفر لكونه اى رد النصوص تكذيبا صريحا لله ورسوله فمن قذف عائشة رضى الله عنها بالزنا كفر لانه ثبت تبريها بالدليل القطعى واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعى وقد علم ذلك اى استحلال المعصية بدليل قطعى فيما سبق والاستهانة اى عدها امرا حقيرا بها اى بالمعصية كفر والاستهزاء على الشريعة اى عدها سهلا كفر لان ذلك اى الاستهانة والاستهزاء من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول اى الاصول المذكورة من العدول وغيرها يتفرع ما ذكر فى الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه كلحم الخنزير وقد ثبت بدليل قطعى يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره كالمغصوب والمسروق للغاصب والسارق كذا قيل قلت هذا مشكل فان استحلال ما ثبت حرمته بدليل قطعى تكذيب للشرع وهو كفر وفاقا اللهم الا ان يأول بان ذاته حلال وانما الحرمة الحاصلة من صفته كالغصب والسرقة او ثبت بدليل ظنى وبعضهم لم يفرق بين الحرام لغيره ولعينه فقال من استحل حراما وقد علم صفته حراما فى دين النبى عليه السلام كنكاح ذوى المحارم او شرب الخمر او اكل الميتة او دم او خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء

170

فتوى

بدون الاستحلال ومن استحل شرب النبيذ الى السكر كفر لما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل يعنى لا يفرق حلا او حراما فلا يكفر وقيل اما لو اراد به ما ذكرناه او يا ولو انه لن يرى حيث شرب ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون فرض صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر هو الصحيح لان قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض وان كان حرمة فالنهى لكنه معلل بالاذى كما قال قل هو اذى والنهى بسبب المخافة لا يفيد الحرمة القطعية كما بين فى الاصول بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابت فى جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج من الحكمة فقد اراد ان يحكم الله ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسى رحمه الله فى كتاب الحيض انه لو استحل وطئ امرأته الحائض يكفر وفى النوادر عن محمد انه لا يكفر هو الصحيح وفى استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبى من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة هذا يدل على انه لو لم يكن عن استخفاف بل لما يشق عليه لا يكفر كذا فى بعض الفتاوى وقيل اذا تمنى عدم النبى عم فقد خرج عن الحكمة كتمنى عدم حرمة الزنا فينبغى ان يكفر وايضا تمنى عدم النبى يتضمن تمنى عدم الشريعة وهو كفر كما مر وكذا لو ضحك على وجه الرضا ممن تكلم بالكفر ولو كان عجيبا يضحك السامع فلا يكفر كذا فى الفتاوى وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسالونه مسائل يضحكون ويضربون بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يامره بالكفر والعزم فى اللغة توطين النفس على الفعل وكذا لو افتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها

اى يكون

من

بحجز وجها والفتوى على انها لا تبين بالكفر لئلا تتخذه طريقا للبينونة وكذا لو قال عند
شرب الخمر او الزنا باسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة القبلة في الاصل الحال التي عليها
الانسان من الاستقبال فصار عرفا للمكان المتوجه اليه للصلوة او بغير طهارة متعمدا
يكفر وان وافق ذلك القبلة وان كان طهارة في الواقع ولو قامت الجماعة الى الصلوة
فصلى معهم حياء من عدم الطهارة قيل يكفر وينبغي لمن يضطر اليه ان لا يقصد
باركان الصلوة ولو صلى بثوب نجس وهو واجد للطاهر يكفر وفي كل من هذه
المسائل خلاف والجمهور على انه لا يكفر اذا لم يستحله ولو اقتدى بصبي او امراة او
جنب عمدا لا يكفر وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع
واليأس من الله تعالى كفر بان يقال ان الله تعالى لا يرحم عبدا من عباده لانه
لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون **والامن من الله تعالى كفر** اذ لا يأمن
من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس
وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله فيكون المعتزلي كافرا مطيعا كان او
عاصيا لانه اما آمن او آيس والحال ان من قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد
من اهل القبلة والحال ان المعتزلة من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيأس ولا امن لانه
على تقدير العصيان لا ييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير
الطاعة لا يأمن ان يخذله فيكتسب المعاصي وبهذا اي بالجواب المذكور يظهر
الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا لانه اليأس من
رحمة الله فلا اعتقاده انه ليس بمؤمن وتركه اي ظهور الجواب عما قيل لان الاثم
ان اعتقد دخوله في النار يستلزم اليأس وان اعتقد عدم ايمانه المفهوم بمجموع

بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على ان انتفاء الاعمال يوجب الكفر خبر ان يبدا
اي خبر هذا والجمع اي التوفيق بين قولهم انه لا يكفر احد من اهل القبلة بذنب وقولهم
يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين ابا بكر وعمر او لعنهما او امثال
ذلك لقول الحسن مشكل **وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر**
لقوله عم من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد والكاهن هو
الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة عالم الغيب
وكان في العرب كهنة جمع كاهن يدعون معرفة الامور فمنهم اي من الكهنة من يزعم
ان له رئيا من الجن وتابعة تلقي اليه الاخبار ومنهم من كان يدعي انه يستدرك اي
يعلم الامور بفهم اعطيه والضمير البارز عائد الى من والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث
الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه اي الى العلم
بالغيب للعباد الا باعلام منه اي من الله والنصوص يدل على انه تعالى متفرد بعلم
الغيب كله كقوله تعالى لا يعلم الغيب الا الله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وسبب
تخصيص الخمس بقوله تعالى ان الله عنده علم الساعة الآية ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه
وسلم فسأله عنها فنزلت لكن لما راوا ان كثيرا من الانبياء يطلع الغيب من هذه الخمسة
وغيرها حملوا الآية على ان لا يعلمها بذاته الا الله والالهام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد
باعلام
الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك اي الاستدلال فيه والضمير في فيه راجع الى ما في فيما
ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون اي يحدث مطر
مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر فقيل دعوى المنجم انما هو بعلامة الاتصالات الكوكبية
وهالة القمر من جملة العلامة للمطر ونسبة الحوادث الارضية الى الاتصالات الفلكية

منتقل لا يعلم الغيب الا الله

عم

لا يعلم الغيب الا الله

فالمغيبات الخمس علم الساعة
وما يدري نفس باي ارض تموت وما تدري
بما تكسب غدا وما تغيض الارحام

مما نطق به الكتاب السماوية حيث قال الله وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا
منه ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون **والمعدوم ليس بشيء** ان اريد
الثابت المحقق على ما ذهب اليه المحققون من اهل السنة ان الشيء مختص بالموجود ومن
ان الشيئية ترادف الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري
لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج قالت المعتزلة
المعدوم الممكن ثابت في الازل ثبوتا لا يترتب عليه الاثار ولا يلزمهم قدم الاشياء
ولا امتناع خلق البارى لها لان الموصوف بالقدم والمخلوقية هو الموجود
الذي يترتب عليه الاثار لكن يرد عليهم ان ثبوت الشيء في الخارج بلا ترتب اثار عليه
غير معقول بل المعقول ثبوته كذلك في الذهن وهم لا يقولون به وان اريد ان المعدوم
لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء انه الموجود او المعدوم او ما يصلح
ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال **وفي دعاء الاحياء**
للاموات وصدقتهم اي صدقة الاحياء **عنهم** اي عن الاموات **نفع لهم** اي للاموات
خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل اصل القضايا الفصل بتمام الاجر وكل نفس مرهونة
بما كسبت والمرء يجزى بعمله لا بعمل غيره جوابه ان تعليق الرحمة بالدعاء والصدقة من القضاء
ايضا اذ لا يتبدل فان كل قدر يجري على سبب كما تراه في امر الحرث والنسل والدعاء من جملة
الاسباب لنا ما ورد في الحديث الصحيح في جميع صحيح من الدعاء للاموات خصوصا في صلوة الجنازة
وقد توارثه اي الدعاء السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه اي في الدعاء لما كان له معنى
ولنا ما ورد من الادلة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا امر بالصلوة على النبي عليه السلام
فيجب في العمر مرة او كلما جرى ذكره على اختلاف بينهم ثم الدعاء بالصلوة مختص بالانبياء

الشيئية مرادف الوجود والثبوت والعدم مرادف النفي

دعاء الاحياء وصدقتهم نفع للميت

172

وعلى الهم بتبعيتهم ولا يشكل قوله تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته وقوله عم اللهم
صل على ال ابي اوفى لان الصلوة حق النبي عليه السلام والله وليه فله ان يتصرف في حقه الى من
يشاء وقال عم ما من ميت يصلي عليه امة اي جماعة من المسلمين يبلغون مائة كلهم
يشفعون اي يطلبون له اي للميت الا شفعوا اي قبل شفاعتهم فيه اي في حق الميت
وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاي صدقة في حقها
افضل قال عم الماء فحفر بئرا وقال سعد هذه لام سعد وقال عم الدعاء يرد البلاء
والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عم ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى
يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث اي قول رسول الله صلى الله عليه
عليه وسلم والاثار هو اخبار الصحابة في هذا الباب اكثر من ان تحصى **والله تعالى يجيب**
الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب لكم معناه وحدوني اغفر لكم وتعالى
ادعوني بلا غفلة استجب لكم بلا مهلة وتعالى ادعوني بالاخفاء استجب لكم بالوفاء وتعالى
ادعوني بلا خطاء استجب لكم مع العطاء ولقوله عم يستجاب دعاء العبد ما لم يدع باثم
اي لم يدع حال مقارنة الاثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عم ان ربكم حي كريم يستحي
من العبد اذا رفع يديه اليه اي الى ربكم ان يردهما صفرا اي خاليا روي عن سعد بن
وقاص رض قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اني لاعلم كلمة لا يقولها
مكروب الا فرج عنه كلمة اخي يونس عم فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك
اني كنت من الظالمين وفي الاثار من حزنه امر فقال خمس مرات ربنا انجاه الله مما
يخاف قال ابراهيم بن ادهم رح كان في موعظة للناس حين سالوه عن قوله تعالى
ادعوني استجب وانا ندعوه فلا يستجيب لنا فقال ماتت قلوبكم من عشرة اشياء اولها

عرفتم الله ولم تؤدوا حقه و ٢ قرأتم كتاب الله ولم تعملون به و ٣ ادعيتم عداوة
الشيطان ووافقتموه و ٤ ادعيتم حب رسول الله صلى الله عليه وسلم وتركتم
اثره وسنته و ٥ ادعيتم حب الجنة ولم يعملوا لها و ٦ ادعيتم خوف النار ولم ينتهوا
عن الذنوب و ٧ ادعيتم ان الموت حق ولم تستعدوا له و ٨ اشتغلتم بعيوب
غيركم وتركتم عيوب انفسكم و ٩ تاكلون رزق الله ولا تشكرون و ١٠ تدفنون
موتاكم ولا تعتبرون واعلم ان العمدة في ذلك اي في اجابة الدعوات صدق النية بان
لا يعرضها فتور وخلوص الطوية اي تتجرد الى نية عما سواه وتمام الخلوص ان يتجرد
العبد عن الارادة بالكلية في عدم حصولها ثم يتجلى فيه ارادة الحق فيقع كلما اراده لانه مراد الحق
وتحته مراتب لا يياس العبد عن بعضها وحضور القلب لقوله عم ادعوا الله وانتم
موقنون والواو للحال بالاجابة اي قبوله واعلموا ان الله تعالى لا يقبل الدعاء عن
قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه
الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه اي الكافر لا يدعو الله لانه
لا يعرفه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روي في
الحديث اشارة الى جواب سؤال وهو ان يقال ما ورد في الحديث يخالف قول الله فما
التوفيق بينهما من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب فمحمول على كفران
النعمة يعني تقدير الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كفران النعمة يستجاب وجوزه
بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرني اي امهلني ولا تمتني سريعا فقال
الله تعالى انك من المنظرين وهذا اجابة واليه اي الى الجواز ذهب ابو القاسم الحكيم
وابو منصور الدبوسي وقال الصدر الشهيد وبه اي بالجواز يفتى مقبول القول

دعاء الكافر يستجاب مظلوما

173

وما اخبره النبي صلى الله عليه وسلم من اشراط جمع شرط الساعة اي
علاماتها من خروج الدجال الدجال من الدجل وهو اللبس والتمويه
يقال اذا لبس ومويه وقيل سمي دجالا لانه يضرب في الارض اي يسير فيها و
يقطع اكثر نواحيها يقال دجل فلان الحق بباطله اذا غطاه ودجله سحره وكذبه
وكل كذاب دجال قيل ولد في زمن النبي عليه السلام يدل عليه حديث تميم الداري
وقيل تولد في اخر الزمان قال عم تخرج من ارض المشرق يقال لها خراسان ودابة
الارض وهي حيوان تخرج من الارض حركب الرجال لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب قيل وهي من
كثرة الشعر وما بين المفصلين اثني عشر ذراعا بذراع آدم وعن عكرمة تخرج
ثلثة ايام فلا يخرج الا ثلثها في يوم ح ويأجوج ومأجوج وكان يأجوج رجلا ومأجوج
رجلا وهما اخوان من بني يافث بن نوح عليه السلام فكثر نسلهما فنسب اليهما كلهم
يهمزان معا وقيل يهمز الاول دون الثاني ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة و
بيت المقدس وخروجهم يكون بعده وقيل سمي يأجوج ومأجوج لكثرتهم وازدحامهم
لانهم يموجون في بعض روي عن ابي هريرة رض انه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان يأجوج ومأجوج يحفرون السد حتى كادوا يرون شعاع الشمس
قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ولا يقول ان شاء الله فيعيده الله
كما كان حتى اذا بلغت مدتهم قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ان شاء الله
فيعودون اليه فاذا هو كهيئته حين تركوه فيحفرونه فيخرجون على الناس
فيشربون الماء كلها ويتحصن الناس فيبعث الله تعالى نغفا اي دودا في اقفيتهم
فيهلكهم بها ونزول عيسى عم من السماء عند منارة البيضاء في شرقة دمشق

تولد الدجال

ودابة الارض

خروج الدجال

وفي الحديث يمكث عيسى عم في الارض سبع سنين وليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردا من قبل الشام فلا يبقى على الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير الا قبضته فيبقى شرار الناس فاجراهم الشيطان بعبادة الاوثان **وطلوع الشمس من مغربها فهو حق** في الخبر انه قال عم ان للتوبة بابا عرضه سبعين سنة وانه لا يغلق حتى تطلع الشمس من مغربها قال بعض المحققين باب التوبة كناية عن عمر المؤمن واختصاصه السبعين اشارة الى قوله عم اعمار امتي ما بين ستين الى سبعين وذكر العرض لانه اقل من الطول وللانسان اجل جسماني متناه في هذا العالم واجل روحاني غير متناه في عالم الاخرة والاول عرض والثاني طول وغلق بابه كناية عن انتهاء عمره واليه اشار قوله عم ان الله يقبل التوبة ما لم يغرغر وطلوع الشمس من مغربها كناية عن مفارقة الروح عن البدن لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق اعني النبي صلى الله عليه وسلم وقال حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع رسول الله صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قالوا نذكر الساعة قال عم انها لن تقوم الساعة حتى تروا قبلها اي قبل الساعة عشر آيات اي علاماتها فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم اوله
بعض العلماء بفتنة الاتراك وخروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى بانتفاء ذلك وظهور الخير والصلاح قالت الحكماء طلوع الشمس من مغربها يجب تأويله بانعكاس الامور وجريانها على عكس ما ينبغي قيل حملها على هذه المع

174

من محض العرفان كافر والاحاديث الصحيحة في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد دون احاديث وانا رغ تفاصيلها وكيفياتها فليطلب في كتب التفاسير والسير والتواريخ **والمجتهد** في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية والمراد من الشرعيات الاصلية اصول الكلام والفرعية الفقه **قد يخطئ وقد يصيب** وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية التي لا قطع فيها اي لا دليل فيها قطعي مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله في كل حادث حكما معينا الى الحق واحد ام متعدد وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى انه متعدد ولهذا قالوا كل مجتهد مصيب او حكم اي حكم الله تعالى في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه راي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين او يكون وح اي على تقدير ان يكون له حكم اما ان لا يكون من الله تعالى عليه اي على حكم معين دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فهذه اربعة مذاهب والمختار من المذاهب الاربعة ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اي الدليل الظني المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته اي الحكم لغموضه اي الحكم وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل ماجورا البذله وسعيه في طلب دليل الحكم الشرعي فلا خلاف في هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور وانتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم من حيث اخطأ فيه واما اصاب في الدليل حيث اقام

على وجه يستعمله المنبر ليطوا ركانه فادوا ما كلف به من الاعتبار لقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار وليس عليه اي على المكلف في الاجتهاديات اقامة
الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ بوجوه الاول
قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتوى اي جمع فتوى قيل كان
فهمها بالوحي لكن نسخ وحي داود عم بوحي سليمان عم ولا يكون حجة فيما نحن فيه
ولو كان كل من الاجتهادين اي اجتهاد داود وسليمان صوابا لما كان لتخصيص
سليمان بالذكر وجه لان كلا منهما قد اصاب الحكم حينئذ اي حين ان يكون الاجتهادين
صوابا وفهمه اي فهم الحق والثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد
بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى قال عم بيان الترديد ان اصبت
فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة وفي حديث اخر جعل اي الله تعالى للمصيب
اجرين وللمخطي اجرا واحدا وعن ابن مسعود رض ان اصبت فمن الله والا
فمني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات
الثالث ان القياس هذا دليل الاجماع مظهر لا مثبت فالمثبت سند القياس
وهو النص فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى فينتج ان الثابت بالقياس حق واحد
فاذا كان كذلك فالمجتهد قد يخطي ويصيب والحال قد اجمعوا على ان الحق
لحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع دليل معقول انه لا تفرقة في العمومات
الواردة في شريعة نبينا عم بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم
اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر اي الحرمة والاباحة والصحة
والفساد والوجوب وعدمه يعني كما اثبت المجتهد الواحد حرمة اكل النبي المتروك

175

والاخر اثبت حله فلو كان كل منهما مصيبا لزم ان يكون الفعل الواحد متصفا
بالمتنافيين وهما الحرمة والحل قيل الاجماع على امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين
كاختلاف احكام الرسل بالنسبة الى اقوامهم حتى خص نبينا عليه السلام وان بعث
الى كافة الناس والكافة اسم للجملة لما فيه الكف اللغوي من التفرق وفيه بحث اي
لكن يجوز ان يبعث اليهم باحكام مختلفة يؤيده قوله عم علماء امتي كانبياء بني اسرائيل
وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتب التلويح
في شرح التنقيح ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة
افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة اما
تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل
البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر
الملائكة كلهم هو الظاهر من الجمع الموكد اما اذا كان المامور ملائكة الارض كما قيل فلا
يثبت فضيلة ادم على الملائكة كلهم بالسجود لادم على وجه التعظيم والتكريم بدليل
قوله تعالى حكاية ارايتك اي اخبرني بالله هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني
من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس
الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الاية
ان المقصود القصة الى تفضيل ادم على الملائكة وزيادة علمه واستحقاقه
التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران
على العالمين والملائكة من جملة العالم فان قيل منقوض بقوله تعالى في بني اسرائيل
واني فضلتكم على العالمين فان مقتضى ما ذكرتم دلالة هذه الاية على تفضيل

انبياء بني اسرائيل على محمد عليه السلام والجواب ان تخصيص ايته معينة لا يدل على تخصيص
ساير الايات وايضا شرط الفاضل ان يكون موجودا ومحمد عليه السلام ما كان موجودا حال
وجود بني اسرائيل واما الملائكة فانهم موجودون حال وجود ال ابراهيم وال عمران وخص
من ذلك بنوع اذا افضل ال ابراهيم على العالمين ليفهم منه ان عامة البشر افضل على الملائكة
رسلا او غيرهم بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى عامة
البشر معمولا فيما عدا ذلك اى فيما عدا تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة ولا
خفاء جوابا يقال وهو ان العام المخصوص كيف يكون حجة قطعية لهذا الحكم القطعي
فلجاب بقوله ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان
تحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة
والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة
وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل
وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا
بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبراة عن مبادى
الشرور والافات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على
الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها واتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على
اصول الفلاسفة دون الاسلامية لان الملائكة ليسوا مجردين عند الاسلامية بل
اجسام لطيفة الثاني ان الانبياء عليهم السلام مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون
منهم اى من الملائكة بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرائيل عم وقوله تعالى
نزل به اى بالقران الروح الامين ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم وان الكو

والجواب ان التعلم من الله تعالى وانما الملائكة هم المبلغون الثالث انه قد اطرد في الكتاب
والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذاك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة
والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود او لان وجودهم اخفى اى وجود الملائكة اخفى
فالايمان لهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح اى عيسى قال
المفسرون الاستنكاف والاستكبار واحد وقال الكلبي لن يتعظم وقال الاخفش
ومقاتل لن يانف وقال الزجاج اى لن يستنكف الذى يزعمون انه اله ان يكون
عبد الله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذلك القول افضلية
الملائكة من عيسى عم اذا القياس في مثله اى مثل هذا الكلام الترقي من الادنى
الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير استنقافه في اللغة من الوزر
وهو الجبل الذى يعتصم به لينجي من الهلكة فالوزير يعتمد الملك على رايه في الامور
ويلجئ اليه ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل اى
بالفرق في نفس النبوة بين عيسى وغيره من الانبياء هذا جواب سؤال مقدر
تقديره ان غاية ما في الباب انه يلزم من هذه الاية ان يكون الملائكة افضل من
عيسى بن مريم ولا يلزم منه ان يكون افضل من جميع الانبياء الذى هو المطلوب
فاجاب بقوله ثم لا قائل بالفصل والجواب ان النصارى استعظموا المسيح اى عدوا
امرا عظيما بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله بل ينبغي ان يكون
ابنا لانه مجرد لا اب له وقال الله تعالى يبرئ الاكمه والابرص اى الذى ولد من امه اعمى
والذى بعض بدنه ابيض وبعضه وبعضه مسود او احمر ويحيي الموتى بخلاف ساير
عباد الله من بني ادم فرد الله عليهم بانه لا يستنكف من ذلك اى كونه عبد الله

ولا من هو اعلى منه اى من المسيح فى هذا المعنى اى فى كونه مجردا وهم الملائكة الذين
لا اب لهم ولا ام لهم ويقدرون باذن الله على افعال اقوى واعجب من ابراء
الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقى من الادنى الى الاعلى فهو
فى العلو انما هو فى امر التجرد واظهار الآثار القوية لا فى مطلق
الشرف فالشرف فى اللغة المكان المرتفع العالى والكمال
فلا دلالة على افضلية الملائكة   تم بحسن التوفيق

الاباضية هم المنسوبون الى عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا من اهل القبلة كفار ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان وكفروا عليا واكثر الصحابة

الاسوارية هم اصحاب الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله تعالى لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه

الاسحاقية مثل النصيرية قالوا حل الله في علي رضي الله عنه

الاطرافية هم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة ووافقوا اهل السنة في اصولهم

البنانية اصحاب بنان بن سمعان التميمي قالوا الله تعالى على صورة انسان وروحه حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم ابنه ابي هاشم ثم في بنان

الجاحظية وهو عمرو بن جاحظ قالوا يمتنع انعدام الجواهر والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة

الجبائية وهو ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة قالوا الله متكلم بكلام مركب من حروف واصوات يخلقه الله في جسم ولا يرى في الآخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء

الازارقة وهو نافع بن ازرق قالوا الكفر علي بالتحكيم وابن ملجم محق وكفروا الصحابة وقضوا بتخليدهم في النار

الاسكافية اصحاب ابي جعفر الاسكافي قالوا ان الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه

الاسماعيلية وهم الذين اثبتوا الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات

البدائية هم الذين جوزوا البداء على الله تعالى

البيهسية هو ابو بيهس بن جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول ووافقوا القدرية باسناد افعال العباد اليهم

الجارودية اصحاب الجارود قالوا بالنص من النبي عم في الامامة على علي رضي الله عنه خفيا لا جليا وكفروا الصحابة بالمخالفة وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي عم

الجبرية اسناد فعل العبد الى الله والجبرية اثنان متوسطة يثبت للعبد كسبا في الفعل كالاشعرية وخالصة لا يثبته كالجهمية

الجعفرية اصحاب جعفر بن مبشر وابن حرب وافقوا الاسكافية وازدادوا عليهم ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع من الامة على حد الشرب خطأ لان المعتبر في الحد النص وان سارق حبة فاسق منخلع من الايمان

الحائطية وهو احمد بن حائط وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله تعالى ومحدث وهو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد بقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وهو المعني بقوله ان الله خلق آدم على صورته

الحمرية هو حمزة بن ادرك وافقوا الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع الا انهم قالوا اطفال الكفار في الجنة

الخلفية اصحاب خلف الخارجي حكموا بان اطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك

الزرارية وهو زرارة بن اعين قالوا بحدوث صفات الله تعالى

الشعيبية وهو شعيب بن محمد كالميمونية الا في القدر

الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدر

الصلتية هو عثمان بن ابي الصلت هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا

الجناحية وهو اصحاب عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين قالوا الارواح تتناسخ فكانت روح الله في آدم ثم في شيث ثم في الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلاثة ثم الى عبد الله هذا

الحارثية اصحاب الحارث خالفوا الاباضية في القدر اي كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وفي كون الاستطاعة قبل الفعل

الحفصية وهو ابو حفص بن ابي المقدام زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما

الخطابية هو ابو الخطاب الاسدي قالوا الائمة الانبياء وابو الخطاب نبي وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها

الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق فقد كفر

الشيعة هم الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله عم واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده

الصالحية هم اصحاب الصالحي وهم جوزوا قيام العلم والقدرة والسمع والبصر مع الميت وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها

العمرية مثل الواصلية الا انهم فسقوا الفريقين في قضية عثمان وعلي وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد وزاد عليه بتعميم التفسيق

العنادية وهم الذين ينكرون حقائق الاشياء ويزعمون انها
[illegible] ما اعتقدنا ويزعمون انها
اوهام وخيالات كالنقوش على الماء

العرابية قوم قالوا محمد اشبه بعلي من الغراب
والذباب فبعث الله جبرائيل الى علي فغلط جبرائيل
فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبرائيل

المرجئية قوم يقولون لا يضر مع الايمان
معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة

المعلومية هم كالخازمية الا ان المؤمن
عندهم من عرف الله بجميع اسمائه وصفاته
ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن

المنصورية هم ابو منصور العجلي قالوا الرسل
لا تنقطع ابدا والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام
والنار رجل امرنا ببغضه وهو ضد الامام
وخصمه كابي بكر وعمر

النجارية اصحاب محمد بن حسين النجار وهم موافقون
لاهل السنة في خلق الافعال وان الاستطاعة
مع الفعل وان العبد يكتسب فعله ويوافقون المعتزلة
في نفي الصفات الوجودية وحدوث
الكلام ونفي الرؤية

الواصلية اصحاب ابي حذيفة واصل بن
عطاء قالوا بنفي الصفات عن الله تعالى ويسند
القدرة الى العباد

الهشامية هم هشام بن عمرو الفوطي قالوا الجنة
والنار لم يخلق بعد قالوا لا دلالة في القرآن على
حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف

اليونسية هم يونس بن عبد الرحمن قال الله تعالى
على العرش تحمله الملائكة

العبدية وهم الذين يقولون ان حقائق الاشياء تابعة
يعني الى اعتقادنا الشيء جوهر او جوهر او عرض
او قديما فقديم او حادثا فحادث

الكعبية وهو ابو القاسم محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد
قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته ولا يرى نفسه
وغيره الا بمعنى انه يعلمه

المعمرية هو معمر بن عباد السلمي قالوا ان الله لم يخلق شيئا غير الاجسام

المكرمية هو ابي الكرام فان كان الى الحرام اقرب يكون
كراهة تحريميا وان كان الى الحلال اقرب يكون
تنزيهيا ولا يعاقب على فعله

الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر وان الاستطاعة
قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر واطفال الكفار
في الجنة ويروى عنهم تزويج بنات نكاح البنات
للبنين وانكار سورة يوسف

النظامية هم اصحاب ابراهيم النظام وهو من شياطين القدرية
طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة
قالوا لا يقدر الله ان يفعل بعباده في الدنيا
الا ما هو صلاح لهم فيه ولا يقدر ان يزيد في الاخرة
او ينقص من ثواب او عقاب

الهذيلية اصحاب ابو الهذيل شيخ المعتزلة قالوا
بفناء مقدورات الله تعالى وان اهل الخلد تنقطع حركاتهم
ويصيرون الى جمود دائم وسكون

اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة زادوا على الاباضية انه قالوا
سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة
واحدة ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة المذكورة في القرآن
وقالوا اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة
كانت او صغيرة